İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MU‘TEZİLÎ İBN EBİ’L-HADÎD’İN FAHREDDİN ER-RÂZÎ’YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ (BİLGİ VE VARLIK)

ABDÜSSAMET SARIKAYA

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET SÜRURİ

İSTANBUL, 2025

İÇİNDEKİLER

EKLER

EK A

TAHKİKLİ METİN

/[٣٧٤ظ] بسم الله الرَّحمن الرَّحيم وبه نستعين[713]

أحمد الله على نِعَمه التي التَّوفيق[714] بحمده عليها محسوب منها، وأشهد بتوحيده وعدله شهادةً أرجو أن أُنطَق بها يوم أُسئَل عنها، وأصلّي على رسوله وأمينه وعلى آله وأصحابه القائمين بِنُصرة[715] دينه.

ثم إنّي متتبّع في هذا الكتاب مواضعَ مستدرَكة عندي من كتاب محمّد بن الخطيب[716] الرَّازي الأشعريّ المعروف **بالمحصَّل**، وجارٍ في ذلك على منهاجي في تتبُّع كُتُبه الكلاميَّة وتصفّحها مع تجنّب التَّكرير، وبذل الجُهد في الإتيان[717] في كلّ تعليق بما لم آتِ به في التَّعليق الذي قبله، والإضراب على كثير من الشُّبَه التي قد اشتَهَرت واشتهر الكلام عليها تعويلًا على بسط القول فيها من[718] المواضع التي هي أملك بها، وأنا أستعين الله وأسأله إتمامَ موهبته، وأبرّأ إليه من ادّعاء الحول والقوّة إلا بحوله وقوّته.

---

713 م – وبه نستعين.

714 م: بالتوفيق.

715 م: بنصر.

716 أ – مواضع مستدركة عندي من كتاب محمد بن الخطيب.

717 م – في الإتيان.

718 م: في.

[الرُّكن الأوّل في المقدّمات]

[المقدّمة الأولى في العلوم الأوّليّة]

[١] مسألة

في اكتساب التَّصوّرات

قال:[719] **(عندي أنّ شيئًا منها غير مكتسب لوجهين:**

أحدهما: أنّ المطلوب[720] إن لم يكن مشعورًا به استحال طلبه؛ إذ طلب ما لا يُشعَر به محال. وإن كان مشعورًا به استحال طلبه؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال.

الثَّاني: أنّ تعريف الماهيّة إن كان بنفسها[721] فهو محال؛ لأنّ العلم بالمعرّف[722] يجب أن يكون حاصلًا قبل العلم بالمعرَّف،[723] ومستحيل أن يكون الشَّيء معلومًا[724] قبل نفسه. وإن كان بمجموع[725] أجزائها فهي نفس ذلك المجموع، وفي ذلك تعريف الشَّيء بنفسه. وإن كان بأمر خارج عنها فذلك الأمر يجوز حصوله لماهيّة يخالفها؛ لأنّ المختلفات يجوز أن تشترك في لازم واحد، فلا يكون دالًّا على حقيقة ذاتها، وإن كان بجزء من أجزائها كان ذلك الجزء معرِّفًا لنفسه وهو محال. ولغيره من الأجزاء، وفي ذلك تعريف الشَّيء بما يكون خارجًا عنه، وقد بان بطلانه).

أقول: إنّه يجب أن يقدَّم على[726] الكلام فيما ذكره البحث في موضعين:

أحدهما أن يقال: ما معنى قول الحكماء «إنّ من التَّصوّرات[727] ما هو مكتسب»؟

---

[719] أ: قوله.

[720] م — أنّ المطلوب.

[721] أ: بنفسهما.

[722] أ: بالمعروف.

[723] أ: بالمعروف.

[724] أ — معلوما.

[725] أ م: مجموع.

[726] أ: عن.

[727] التَّصوّر: «حصول صورة الشَّيء في العقل، وإدراك الماهيّة من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ٨٣.

والثّاني: إنّ لفظة التَّصوّر هل هي عند الحكماء مشتركة بين مسمّيين أم لا؟

أمّا الموضع[728] الأوّل: فإنّ الحكماء ما أرادوا[729] بقولهم: «إنّ من التَّصوّرات ما هو مكتسب» أنّ منها ما هو مستفاد من البرهان،[730] وأنّه[731] يمكن إثباتها بحجّة[732] قياسيّة، وكيف قد عقدوا في المنطق بابًا /[٣٧٥و] مفردًا لبطلان اكتساب[733] الحدود بالقياس والاستقراء والتّقسيم، وبيّنوا أنّه لا طريق إلى ذلك إلا التّركيب والتقاط أجزاء الماهيّة[734] وتقييد بعضها ببعض مرتّبةً على القاعدة المحدودة في المنطق، وصرّحوا بأنّ المراد من قولهم: «إنّ من التَّصوّرات ما هو مكتسب» أنّ هذه الماهيّة المعيّنة التي قد فرضناها مركّبةً[735] هي مركَّبةٌ[736] من كذا وكذا، فمعنى الاكتساب عندهم إذًا هو بيان الأجزاء التي منها[737] تركيب تلك الماهيّة، لا معنى له عندهم بغير هذا، يوضِّح ذلك أنّه لا استحالة في أن يكون الذِّهن يعرّف أنواعًا مخصوصة في الوجود،[738] ثمّ يقال لموجود معيَّن مركَّب مجهولِ التَّركيب: هذا من أيّ الأنواع هو؟ فيعمد[739] الذِّهن إلى أجزاء[740][الماهيّة] فيلتقطها ويركّبها تركيبًا مخصوصًا، ينكشف بذلك التَّركيب للذِّهن أنّ تلك الماهيّة المعيّنة من أي الأنواع هي.[741]

---

[728] أ: المواضع.

[729] م: ما زادوا.

[730] البرهان: «عند الأصوليّين: ما فصّل الحقّ عن الباطل، وميّز الصَّحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٢٠٥/١؛ «وفي القاموس: الحجّة. وعند المنطقيين هو القياس المؤلّف من اليقينيّات سواء كانت بديهيّات أو نظريّات منتهية إلى البديهيّات». **دستور العلماء** للقاضي عبد النبي نكري، ١٦٠/١.

[731] م: ولأنّه.

[732] أ م: لحجّة.

[733] أ – اكتساب.

[734] الماهيّة: «تطلق غالبًا على الأمر المتعلّق: مثل المتعلّق من الإنسان؛ وهو الحيوان النَّاطق مع قطع النَّظر عن الوجود الخارجيّ. والأمر المتعلّق من حيث إنّه مقول في جواب "ما هو" يسمّى "ماهيّة"، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمّى "حقيقة"، ومن حيث امتيازه عن الأغيار "هويّة"». **التّعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٥٠.

[735] المركّب: «يطلق على معان في العلوم المختلفة. ومنها ما يتركّب من أجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة وهو قسمان: تامّ، وغير تامّ، ويسمّى ناقصًا أيضًا. فالمركّب التّام هو الذي تكون له صورة نوعيّة تحفظ تركيبه زمانًا معتدًّا به، وهو منحصر في المواليد الثّلاث، أي النَّبات والحيوان والمعدن». **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتّهانويّ، ١٥١٢/٢.

[736] م – هي مركّبة.

[737] أ: فيها.

[738] الوجود: «هو مقابل للعدم، وهو بديهيّ، فلا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث إنّه مدلول للفظ دون آخر؛ فيعرّف تعريفًا لفظيًّا يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوّره في نفسه. ومثال ذلك: تعريف الوجود بالكون أو الثُّبوت أو التَّحقّق أو الحصول أو الشَّيئيّة أو بما به ينقسم الشَّيء إلى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم ويخبر عنه. وهذه كلّها تعريفات لفظيّة أخفى من الشَّيء المعرّف؛ ولا معنى لتعريف الشَّيء بما هو أخفى منه». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٥٥٩/٢.

[739] م: فعمد.

[740] أ – أجزاء.

[741] انظر **شرح الآيات البيّنات** لابن أبي الحديد، ص ١١٩.

وكذلك قالوا: «لا يُحدُّ إلا المركّب ولا يُكتسَب إلا المركّب، وأمّا البسيط[742] فلا يُكتسَب بصورة بالتَّحديد الحقيقيّ، بل قد يُرسَم»، وكلّ ذلك يدلّ على[743] أنّهم عنوا باكتساب التَّصوّر بيانَ الأجزاء التي تركّب[744] منها، وإنّ من ظنّ أنّهم عنوا باكتساب التَّصوّر ما يعنونه باكتساب التَّصديق فقط غلط عليهم.

والموضع الثَّاني: أنّ لفظة التَّصوّر هل[745] هي لفظة مشتركة بين مسمّيين أم لا؟ فنقول: إنّها عندهم مشتركة بين أمرين:

أحدهما: الشُّعور في الجملة، وهو الشُّعور بحسب الاسم.

والثَّاني: الشُّعور التَّام، وهو معرفة الماهيّة بحسب حقيقتها مفصَّلة، فالتَّصوّر المتقدِّم[746] على التَّصديق هو التَّصوّر الجمليّ بحسب[747] الاسم، والتَّصوّر المتأخِّر عن التَّصديق هو التَّصوّر التَّفصيليّ بحسب الحقيقة.

وأنا أحكي ألفاظ صاحب **البصائر** بعينها في هذا الموضع، وهي منقولة من **كتاب الشِّفاء**، قال صاحب **البصائر**:[748]

> واعلم أنّ كون الحدّ دالًّا على الماهيّة ومفيدًا لتصوّر الذَّات إنّما هو بالقياس إلى من[749] يعلم وجود الشَّيء، أمّا من لا يعلم ذلك فهو في حقّه دالّ على معنى الاسم الشَّارح بمعنى[750]، فإذا حصل له العلم بوجوده صار[751] هذا القول في حقّه دالًّا على الماهيّة بحسب تصوّر ذات الشَّيء،[752] والتَّصوّر الذي حكمنا في أوّل الكتاب بتقدّمه على التَّصديق فهو تصوّر بحسب معنى الاسم لا بحسب الذَّات، أمّا التَّصوّر بحسب الذَّات فهو يفيد العلم بوجود الشَّيء والتَّصديق[753] [به].

---

742 البسيط: «ثلاثة أقسام للبسيط؛ حقيقي: وهو ما لا جزء له أصلًا كالباري تعالى. وعرفيّ: وهو ما لا يكون مركّبًا من الأجسام المختلفة الطَّبائع. وإضافيّ: وهو ما تكون أجزائه أقلّ بالنِّسبة إلى الآخر. والبسيط أيضًا روحانيّ وجسمانيّ. فالرُّوحانيّ كالعقول، والنُّفوس المجرّدة؛ والجسمانيّ: كالعناصر». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ٦٥.

743 م – فلا يكتسب بصورة بالتَّحديد الحقيقيّ بل قد يرسم وكلّ ذلك يدلّ على.

744 أ م: ركّب.

745 أ – هل.

746 م – المتقدّم.

747 أ + بحسب.

748 أ – البصائر.

749 م: أمر.

750 م – بمعنى.

751 أ م: وصار.

752 ذات الشَّيء: «الذَّاتي لكلّ شيء ما يخصّه، ويميّزه عن جميع ما عداه. وقيل: ذات الشَّيء نفسه، وعينه. وهو لا يخلو عن العرض. والفرق بين الذَّات والشَّخص أنّ الذَّات أعمّ من الشَّخص؛ لأنّ الذَّات يُطلق على الجسم وغيره، والشَّخص لا يُطلق إلا على الجسم». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ١٤٣.

753 م + لقائل أن يقول إذ كان الحدّ لا يفيد التصور إلا بعد العلم والتصور إلا العلم بالوجود والتصديق.

فليس لقائل أن يقول: إذا[754] كان الحدّ لا يفيد التَّصوّرَ إلا بعد العلم بالوجود [والتَّصديقِ به]، والتَّصديقُ به لا يمكن إلا بعد التَّصوّر، فالحدّ لا يفيد التَّصوّر إلا بعد التَّصور[755] وهو دور.[756] وذلك لأنّ التَّصوّر الذي يفتقر إليه التَّصديق هو تصوّر معنى الاسم والمراد به، فإنّ من[757] لا يفهم المراد بلفظ الحدّ[758] لا يمكنه الحكم[759] بوجوده أو عدمه،[760] أمّا[761] التَّصوّر بحسب الذَّات فلا يُشترَط تقدّمه على التَّصديق، بل هو بعده /[٣٧٥ظ] كما بيّنّا.

ثم التَّصوّر السَّابق على التَّصديق ليس من شرطه[762] أن يكون بحيث لو عُلِم وجود الشَّيء لكان هو بعينه تصوّرًا لحقيقة الذَّات وماهيّتها بتصوّر ذاتيَّاتها، بل ربّما كان تصوّرًا له من جهة عارض من عوارضه أو لازم من جهة بعض الذَّاتيّات [دون بعض] أو تصوّرًا[763] له على خلاف ما هو عليه، وأكثر تصوّرات الجمهور فيما يبنون عليه من الأحكام التَّصديقيّة ليس تصوّرًا لحقيقة الذَّات كما هي، مثل ما يتصوّرون من معنى الرُّوح والنَّفس والسَّماء والعقل والهيولى والطَّبيعة وغير ذلك.[764]

انتهت[765] حكاية ألفاظ صاحب **البصائر**.

فنقول: إنّه قد ضيّع في هذا الكلام في غير موضع أنّ التَّصوّر[766] مقول[767] بالاشتراك على قسمين كما شرحناه.

---

[754] م: إذ.

[755] م – فالحدّ لا يفيد التَّصوّر إلا بعد التَّصور.

[756] الدَّور: «هو توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه، ويسمّى الدَّور المصرّح: كما يتوقّف "أ" على "ب"، وبالعكس، أو بمراتب، ويسمّى الدَّور المضمر: كما يتوقّف "أ" على "ب"، و"ب" على "ج"، و"ج" على "أ"، والفرق بين الدَّور وبين تعريف الشَّيء بنفسه هو أنّ في الدَّور يلزم تقدّمه عليها بمرتبتين إن كان صريحًا، وفي تعريف الشَّيء بنفسه يلزم تقدّمه على نفسه بمرتبة واحدة». **التّعريفات** للجرجانيّ، ص ١٤١.

[757] م – فإن من.

[758] أ م: للجن. | أي باللفظ الذي جاء الحدّ لبيان معناه، وهو اللفظ الدالّ على المحدود كالإنسان مثلًا.

[759] أ – الحكم.

[760] أ م: بوجوده وعدمه.

[761] م: إن.

[762] م – من شرطه.

[763] أ م: الذاتيات وتصوّرًا.

[764] **البصائر النَّصيريّة في علم المنطق** للقاضي السَّاوي، ص ١٤٨-١٤٩.

[765] م: انتهته.

[766] أ – أنّ التصوّر.

[767] المقول: «هو المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضيّة مقولًا على الموضوع. وجمعه: مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجمعه الموجودات الأساسيّة التي يمكن اسناده إلى كلّ موضوع، وعددها عند أرسطو عشرة». **المعجم الفلسفي** لجميل الصليبا، ٣١٠/٢.

فإذا تحقّق هذان الموضعان أخذنا في[768] الاعتراض على ما ذكره صاحب الكتاب فنقول:[769] إنّ دعواه «أنّ التَّصوّرات غير مكتسبة» يحتمل أقسامًا أربعة:

أحدها: أن يريد أنّ التَّصوّر الجمليّ بحسب الاسم لا يُكتسَب، أي لا يُستدلُّ عليه بحجّة كما يُستدلُّ على التَّصديق النَّظريّ بالحجّة.

والثَّاني: أن يريد أنّ التَّصوّر الجمليّ بحسب الاسم لا يُكتسَب، أي لا يُبحَث عن حقيقة الذَّات التي وُضع الاسم لها.

والثَّالث: أن يريد به [أنّ] التَّصوّر التَّفصيليّ بحسب الحقيقة لا يُكتسَب بالحجّة القياسيّة.

والرَّابع: أن يريد به أنّ التَّصوّر التَّفصيليّ بحسب الحقيقة لا يُبحَث فيه[770] عن[771] أجزاء الماهيّة ومقوّماتها.[772]

فإن أراد الأوّل والثَّالث فهو[773] حقّ، فإنّ التَّصوّرات[774] قد بيَّنَّا من مذهبهم أنّه لا يمكن اكتسابها بالأدلّة القياسيّة سواء كانت تصوّرات بمعنى[775] شرح الاسم أو بمعنى شرح الحقيقة. وإن أراد الثَّاني والرَّابع فليس بحقٍّ، فإنّه لا يستحيل أن يُبحَث عن حقيقة نوعيّة من ماذا تركّبت، كما يبحث عن الإنسانيّة التي هي نوعٌ[776] غيرُ نوع الفرسيّة من ماذا تركّبت، فيفضي بها البحث إلى[777] أنّها تركّبت من جزأين مقوّمَيْن لها، وهما: الحيوانيّة والنَّاطقيّة، فهذا هو الكلام على نفس الدَّعوى.

فأمّا الكلام على احتجاجه فنقول:

أمّا الحجّة الأولى فإنّها تقتضي[778] صحّةَ استحالة طلب التَّصوّر من حيث هو طلب التَّصوّر، ولخصمه أن يقول: يجوز[779] أن يُكتسَب التَّصوّر من غير طلب، وذلك على وجهين:

---

[768] أ — في.

[769] م: فقول.

[770] أ — فيه.

[771] م: على.

[772] م: مقاماتها.

[773] م — فهو.

[774] م — التصوّرات.

[775] أ م: لمعنى.

[776] النوع: «اسم دالّ على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص، والنَّوع الإضافيّ هي ماهية يقال عليها، وعلى غيرها الجنس قولًا أوّليًّا أي بلا واسطة: كالإنسان بالقياس إلى الحيوان». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ٣١٦.

[777] م: إلا.

[778] أ م + أنّ.

[779] أ م: جوّز.

أحدهما في التَّصوّر بحسب الحقيقة: وهو أن[780] لا يفيد الإنسانُ نفسَه تصوّرًا، بل يفيده غيرُه ولا يكون هو طالبًا، مثل أن يحصُل في ذهن غيري أجزاءُ ماهيّة معيّنة حصولًا أوّليًّا؛ لأنّها أمورٌ عامّةٌ تحصل من جهة الحواسّ والبديهة، فإذا أوردها لي مرتّبة استفدتُ[781] عند سماعها تصوّرَ الماهيّة مع عدم /[٣٧٦و] الطَّلب.

والوجه الثَّاني في التَّصوّر بمعنى الشُّعور المجرّد فقط: وذلك بأن لا تكون[782] تلك الحقيقة مطلوبةً بالذَّات ومقصودًا إليها بالقصد الأوّل، بل المطلوب به[783] شيء غيرها،[784] وليكن ذلك المطلوب تصديقًا حتى لا يقال: الإشكال[785] عائد، ويكون ذلك التَّصديق المطلوب يُوجب لذاته شعورَ الذِّهن بتلك الحقيقة المفروضة، فإذا طلب الإنسان ذلك[786] التَّصديق واستدلّ عليه بحجّة قياسيّة فحصل لزم من حصوله حصولُ الشُّعور بتلك الحقيقة؛ لأنّا فرضناها معلولة لذلك التَّصديق، وإن لم يكن الإنسان طالبًا لتصوّر تلك الحقيقة حين شرع في استحضار ما استلزمها.

وأمّا الحجّة الثَّانية فهي قدح في التَّعريفات الحدّيّة. والجواب عنها: أنّه إمّا أن يوردها بعد اعترافه بأنّ لنا ماهيّة مركّبة أو يمنع ذلك ولا يسلّمه، فإن مَنَع ذلك فقد مَنَع الهيئات الاجتماعيّة[787] والماهيّات العدديّة والأنواع المركّبة من الأجناس والفصول، وذلك نوع[788] من السَّفسطة،[789] ولا كلام لنا مع من يُنكر ذلك؛ لأنّه قد أنكر البديهيّات،[790] وأيضًا فإنّه إذا أنكر الماهيّة المركّبة بالكليّة فقد استغنى عن هذا الاحتجاج؛ لأنّه إنّما احتجّ على إبطال قول من زعم «أنّ الماهيّات المركّبة تُعرَف بحدودها» فإذا أنكر الماهيّات المركّبة أصلًا فقد سقط عنه هذا البحث.

وإن سلّم أنّ لنا ماهيّة[791] مركّبة قيل: فمعلوم بالبديهة[792] أنّ كلّ ماهيّة مركّبة فإنّها محتاجة في تحقّقها إلى تحقّق كلّ واحد من أجزائها، فنحن نُلزِمك في التَّقويم ما ألزمتَنا في التَّعريف فنقول: المقوِّم للماهيّة المركّبة إمّا[793] نفسُها، [و]في ذلك تقويم[794] الشَّيء لنفسه وهو محال؛ أو مجموع أجزائها ولا معنى لها إلا مجموع تلك الأجزاء،

---

[780] م: الحقيقة وأن.

[781] أ م: استعدتُ.

[782] م: وذلك أن تكون.

[783] م – به.

[784] أ: المطلوب شيء به غيرها.

[785] م: والاشكال.

[786] أ – ذلك.

[787] أ م: الإجماعية.

[788] أ – نوع.

[789] السفسطة: «أصل هذا اللفظ في اليونانية (سوفيسما) وهو مشتق من لفظ (سوفوس) ومعناه: الحكيم والحاذق. السفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين هي القياس المركّب من الوهميّات. والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته: كقولنا: الجوهر موجود في الذِّهن، وكلّ موجود في الذِّهن عرض، لينتج أنّ الجوهر عرض». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٦٥٩/١.

[790] البديهي: «هو الذي لا يتوقّف حصوله على نظر، وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج فيرادف الضَّروريّ». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ٦٣.

[791] أ م: الماهيّة.

[792] أ م: بالبديهيّة.

[793] م: إلى.

[794] م: تقوّم.

فيعود الأمر إلى تقويم الشَّيء لنفسه؛[795] أو جزء من أجزائها، وفي ذلك كون ذلك الجزء مقوّمًا لنفسه ولِباقي الأجزاء وهو محال؛ لأنّ تقويم ذلك الجزء لنفسه غير معقول، وإذا[796] لم يكن مقوّمًا لنفسه -والماهيّة لا[797] تكون ماهيّة إلا بذلك الجزء- لم يكن[798] ذلك الجزء مقوّمًا للماهيّة، وكلّ ما[799] يجيب به عن هذه المعارضة فهو جوابه في تعريف الماهيّة المركّبة.

واعلم أنّ قوله: «عندي أنّ شيئًا منها[800] غير مكتسب» عبارة قاصرة لا تدلّ على المراد، والأوْلى أن يقال: وعندي أنّه لا شيء منها مكتسب كما نقول: لا[801] شيء من الأجسام بقديم؛ فيدلّ بذلك على عموم السَّلب[802] ولا يقوم مقامه قولك «إنّ شيئًا من الأجسام غير قديم»؛ لأنّ ذلك يقتضي أنّ بعض الأجسام غير قديم، وهو قضيّة غير القضيّة[803] التي أردتَ التَّعبير عنها.

[المقدّمة الثَّانية في أحكام النَّظر]

[١] مسألة

في أنّ وجوب النَّظر هل هو سمعيّ أو عقليّ؟

قال: (**إنّه سمعيّ**)، واحتجّ عليه بقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.[804]

أقول: إنّ المراد ﴿وما كنّا معذِّبين﴾ بترك[805] /[٣٧٦ظ] التَّكاليف السَّمعيّة حتّى نبعث رسولًا، يعرف البشرُ أنّ هاهنا تكاليف لا يستقلّ العقل[806] بدرك وجوبها وهي واجبة، وهذا وإن[807] كان تأويلًا لكن يتعيّن المصير إليه محافظةً على دليل العقل.

---

795 أ – بنفسه؛ م: بنفسه.

796 م: فإذا.

797 م: ولا.

798 م – يكن.

799 م – ما.

800 أ: ومنها؛ م – منها.

801 م – لا.

802 م: السلبة.

803 م – غير القضيّة.

804 سورة الإسراء، ١٧/١٥.

805 م: بتلك.

806 م: الفعل.

807 م: وهذا إن.

ثم حكى عن أصحابنا أنّهم قالوا: «لو لم يثبت [وجوب] النَّظر إلا بالسَّمع الذي لا تُعلَم صحّتُه إلا بالنَّظر، فللمخاطب أن يقول: لا أنظر حتّى [لا] أعرف كون السَّمع صدقًا، وذلك يفضي إلى إفحام[808] الأنبياء عليهم السَّلام».

وأجاب فقال: (**إنّ هذا لازم عليكم أيضًا؛ لأنّ وجوب النَّظر –وإن كان عندكم عقليًّا– لكنّه غير معلوم بضرورة العقل؛ لأنّ العلم بوجوب النَّظر يتوقّف عند المعتزلة على العلم بوجوب[809] معرفة الله تعالى، وأنّ النَّظر هو الطَّريق إليها لا سواه، وأنّ ما لم يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، وكلّ هذه المقدّمات نظريّة، والموقوف على النَّظريّ نظريّ وكان العلم بوجوب النَّظر عندهم نظريًّا، فللمخاطب أن يقول: لا أنظر حتّى [لا] أعرف وجوب النَّظر**).

قال: (**ثم الجواب: أنّ الوجوب لا يتوقّف على العلم بالوجوب وإلا لزم الدَّور، بل يكفي فيه إمكان [العلم] بالوجوب،[810] والإمكان هنا حاصل في الجملة**).

أقول: إنّ المعارضة لا ترد على أصحابنا، ولا الجواب صحيح.

أمّا المعارضة فإنّ أصحابنا قالوا: إنّ القول بكون وجوب النَّظر سمعيًّا يفضي إلى إفحام الأنبياء عليهم السَّلام، وبيَّنوا ذلك بما حكاه عنهم. ووجوب النَّظر عندهم مستفاد من العقل بطريقين:

أحدهما[811] –وهو الطَّريق الأطول–: إنّ معرفة الله تعالى واجبة؛ لأنّها تقرّب من[812] الطَّاعة وتبعّد من المعصية فكانت لطفًا،[813] وكلّ لطف واجب، ولا طريق إليها إلا النَّظر؛ لأنّ الحواسّ لا تدركه تعالى، وليس هو معلوم بالبديهة، فتعيّن أن يكون الطَّريق إلى معرفته[814] [تعالى] النَّظرَ، وما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب وإلا[815] لكان[816] تكليف ما لا يطاق.[817]

---

808 أفحم: من "فحم"، فعل رباعي متعدّ، «يقال: كلّمته حتى أَفْحَمْتَه إذا أَسكتَّه في خصومة أو غيرها، ويقال: هاجيته فأَفْحَمْته بمعنى أَسكتُّه». **لسان العرب** لابن منظور «فحم».

809 م – النَّظر يتوقّف عند المعتزلة على العلم بوجوب.

810 أ م: الوجوب.

811 أ م: إحداهما.

812 م — من.

813 اللُّطف: فعل ثلاثي لازم، متعد بحرف، لَطَفَ بحاله أو له: رفق به، عامله بلطف ورقّة، رأف به. **معجم الغني** لعبد الغني أبو العزم «لطف». قال الشريف المرتضى في تعريف اللطف: «إنّ اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى ما يختار المكلّف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يخترها، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، وكلا القسمين يشمله كونه داعياً». **الذخيرة في علم الكلام** للشريف المرتضى، ١/٢٩٩.

814 أ: معرفة.

815 أ + ما.

816 أ م: كان.

817 انظر: **شرح الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبار، ص ٦٤؛ و**المسلك في أصول الدِّين** للمحقّق الحلّي، ص ٩٨.

الطَّريق الثَّاني –وهو الأقصر–: إنّ النَّظر يُؤمَّل به زوالُ الخوف؛ لأنّ العاقل يخاف[818] عند النَّظر في العالَم وتغيّره وآثار الصُّنعة الظَّاهرة، [ويفكّر] عليه بأن[819] يكون له صانعًا يطلب[820] منه معرفتَه ويعاقبه[821] إن لم[822] يَشرَع في ذلك، ثم يتبع هذا الخوف أنّه يؤمّل ويرجو[823] زوال خوفه بالنَّظر في الطَّريق المفضية به[824] إلى العلم بالصَّانع، وكلّ نظر يُؤمَّل به زوالُ الخوف فهو واجب؛ لأنّه يتضمّن دفع الضَّرر عن النَّفس.[825]

فهاتان طريقتان لأصحابنا في وجوب النَّظر من جهة العقل.

فنقول: إنّ النَّبيّ عليه السَّلام إذا دعا[826] إلى نفسه وأظهر المعجزة[827] لم يتوجّه على مذهبنا إفحامه بوجه من الوجوه أصلًا؛ لأنّ المخاطب إذا قال:[828] لا أنظر حتّى [لا] أعرف وجوب النَّظر، قال النَّبيّ له: النَّظر /[٣٧٧و] واجب عليك بطريقتين:

إحداهما: إنّي قد أنذرتُك وخوّفتُك، وقد رأيت آثار الخوف ظاهرة وهي صورة المعجزة التي قد أثبت بها، فهي بعاجل الحال يغلب على ظنّك صدقي، وتخوّفك من[829] مخالفتي، فيجب عليك النَّظر والبحث عنها: هل هي معجزة في الحقيقة أم لا؟

والطَّريق الثَّانية: كون المعرفة بصانعك لطف لك؛ لأنّك إذا تقرّر عندك أنّ لك صانعًا يعاقبك على القبيح[830] ويثيبك على الواجب كنتَ إلى فعل الواجب أقرب، وعن مواقعة القبيح أبعد، ولا طريق لك إلى هذه المعرفة إلا بأن تنظر، فالنَّظر إذًا واجب عليك؛ لأنّ لطفك لا يتمّ إلا به.

فالنَّبيّ عليه السَّلام إذا قال للمدعوّ هذا الكلام كان هو الذي قد أفحمه بالحجّة، وكان المدعوّ هو المغلوب المحجوج. ومخالفنا[831] لا يمكنه ما أمكننا؛ لأنّه لا يقول بوجوب المعرفة من حيث كانت لطفًا ولا بوجوب[832] النَّظر من حيث كان[833] يؤمَّل به زوالُ الخوف، فلا يكون النَّبيّ عليه السَّلام على مذهبه قادرًا أن

---

[818] أ – يخاف.

[819] أ م: أن.

[820] أ: بطلت.

[821] أ – ويعاقبه.

[822] م – لم.

[823] أ م: ويرجوا.

[824] أ – به.

[825] انظر: **كتاب المعتمد في أصول الدين** لابن الملاحمي، ص ٧٩–٨٠؛ و**المسلك في أصول الدِّين** للمحقّق الحلّي، ص ٩٧.

[826] م – دعا.

[827] أ م: المعجز.

[828] م – إذا قال.

[829] م: عن.

[830] م – على القبيح.

[831] أ م: ومخالفًا.

[832] أ م: فوجوب.

[833] أ م: كانت.

يحاجّ للمدعوّ[834] عقلًا على وجوب النَّظر، فإذًا كانت معجزته لا تدلّ على صدقه بالضَّرورة، وقال له المدعوّ: لمَ قلتَ: إنّ النَّظر في معجزتك واجب عليَّ؟ فقد أفحمه لا محالة، فبان أنّ المعارضة لا ترد علينا.

وأمّا الجواب: فهو أيضًا غير صحيح؛[835] لأنّا ما قلنا: لو كان النَّظر واجبًا سمعًا لزم أن لا يجب النَّظر والشَّرعيَّات على المكلَّفِين بعد ظهور المعجزة ليقال لنا: الوجوب لا يتوقّف على العلم بالوجوب؛ بل على إمكان العلم بالوجوب، وإنّما قلنا: لو كان النَّظر واجبًا سمعًا[836] لزم إفحام مدعوّ[837] الكفّار الأنبياءَ كما تقدّم، فأين أحدُ الأمرين من الآخر!

[٢] مسألة

في أنّ العلم[838] النَّظريّ هل يتولّد عن النَّظر أم لا؟

قال: (**حصول العلم عقيب النَّظر الصَّحيح بالعادة عند الأشعريّ، وبالتَّولّد عند المعتزلة. والأصحّ الوجوب، لا على سبيل التَّولّد، فإنّ كلّ من علم أنّ العالَم متغيّر،[839] وكلّ متغيّر[840] ممكن، فمع حضور هذين العلمين في الذِّهن يستحيل أن لا يعلم أنّ العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروريّ.**

وأمّا إبطال التَّولّد؛ فلأنّ[841] العلم في نفسه ممكن، فيكون مقدورًا لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته).

أقول: هذا الكلام متناقض؛ لأنّه إذا كان العلم يجب عند النَّظر وجوبًا ضروريًّا استحال أن يقال: إنّه واقع بقدرة الله تعالى؛ لأنّه إمّا أن يكون وجوبه عنه وجوبَ المعلول عن العلّة أو يكون النَّظر شرطًا له أو متلازمين في درجة واحدة كالمتضايفين ومعلولي العلّة الواحدة.

وهذا الأخير باطل؛ لأنّا نجد بينهما ترتّبًا عقليًّا وتقدّمًا ذاتيًّا، ونجد النَّظر يتقدّم العلم، ونجد أنفسنا وأذهاننا تنظر فتعلم، وتُرتِّب المقدّمات فتنتج.[842]

---

[834] أ: المدعوّ.

[835] أ – غير صحيح.

[836] م – لزم أن لا يجب النَّظر والشَّرعيَّات على المكلَّفِين بعد ظهور المعجزة ليقال لنا الوجوب لا يتوقّف على العلم بالوجوب بل على إمكان العلم بالوجوب وإنّما قلنا لو كان النَّظر واجبًا سمعًا.

[837] أ م: موفر.

[838] أ: علم.

[839] أ م: متعيّن.

[840] م – وكلّ متغيّر.

[841] أ م: فإنّ.

[842] أ م: قبيح.

والثّاني أيضًا باطل؛ لأنّه لو كان النَّظر شرطًا له فإن كان هو شرطًا أيضًا للنَّظر كان إمّا دورًا مستحيلًا، أو أن يرجع الأمر عند التَّحقيق /[٣٧٧ظ] إلى[843] كونهما في درجة واحدة لا ترتيب بينهما، وقد أبطلناه. وإن لم يكن العلم شرطًا له فليجز حصول النَّظر من غير علم؛ لأنّ الشُّروط التي لا تنعكس هكذا تكون، ومعلوم أنّه يستحيل وجود نظر صحيح ولا علم، وقد أقرّ هو بامتناعه وقال: «إنّه ضروريّ».

فتعيّن القسم[844] الأوّل، وهو أن يكون وجوبه عنه وجوبَ المعلولات عن عِلَلها، وذلك يناقض قوله: «هو ممكن، فيكون واقعًا بقدرة الله تعالى» لاستحالة اجتماع مؤثّرين على أثر واحد.

على أنّ القضيّة القائلة «كلّ ممكن مقدور لله تعالى» فيها كلام، والقضيّة القائلة «كلّ مقدور لله تعالى فهو واقع بقدرته» غير صحيحة، وسيأتي فسادها.

[الرُّكن الثَّاني في تقسيم المعلومات]

[١] مسألة

في تعريف الوجود ما هو؟

قال: (**تصوّر الوجود والعدم بديهيّ؛ لأنّ قولنا «كلّ معلوم إمّا أن يكون موجودًا أو معدومًا» بديهيّ، وهو موقوف على تصوّر التَّصوّرين، وما يتوقّف عليه البديهيّ أولى أن يكون بديهيًّا؛ ولأنّ العلم بالوجود جزء [من][845] علمي بأني موجود، وإذا كان العلم بالمركّب بديهيًّا كان العلم[846] بمفرداته[847] كذلك**).

أقول:[848] إنه قد ارتكب هذا القياس بطرده في كثير من الأشياء كالوحدة والكثرة؛ والعلّة[849][والمعلول]؛ والمماثلة والمخالفة والمضادّة؛ والمؤثّرية والمتأثّريّة؛ ونحو ذلك، وبالجملة بكلّ تصديق بديهيّ فإنّه يقول:[850] تصوّر أجزائه بديهيّ.

---

843 أ + إلى.

844 أ — القسم.

845 أ: أقول؛ م: هنا البياض بمقدار كلمة، والصحيح ما أثبتناه.

846 م — العلم.

847 أ م: مفرداته.

848 أ: يقول.

849 أ م: العلم.

850 أ: ويقال.

ولقائل[851] أن يقول له: أتزعم أنّ التَّصديق إذا كان بديهيًّا فلا بدّ أن تكون أجزائه مشعورة[852] بها في الجملة، أم تزعم أنّه لا بدّ وأن تكون أجزائه معلومةَ الحقيقة والكُنه.

فإن أراد الأوّل فلا نزاع في ذلك؛ لأنّ[853] أجزاء التَّصديق متى[854] لم تُشعَر بها بالكليّة لم ينتظم فيها تصديق.

وإن أراد الثَّاني فهو ممنوع، وبيانه[855] أنّ الأمر الذي أُشيرَ إليه بقوله: «"أنا" جزء من قولي "تحرَّكتُ"، وقولي "تحرَّكتُ" تصديق بديهيّ» وليس ذلك الأمرُ الذي الضَّمير عبارة عنه معلومَ الحقيقة والكُنه بالبديهة؛ بل ولا الحركة التي هي الجزء الأوّل من التَّصديق[856] معلومةَ الحقيقة [والكُنه] بالبديهة، وكذلك قولنا: «ذات الباري إمّا موجودة أو معدومة» تصديق بديهيّ، ولا يقتضي ذلك أن نكون عارفين بحقيقة ذات الباري، وإذا كان كذلك بطل ما يقوله دائمًا في هذه المباحث: «إنّ كلام المتكلّمين في حدودها ورسومها لغوٌ لا حاجة إليه»، وذلك لأنّهم ما[857] أنكروا أنّ للأذهان شعورًا بها في الجملة، وإنّما أبوا[858] البحث في حقائقها وذواتها[859] ما هي[860] إمّا بما يدلّ على الحقيقة قطعًا أو بما تتميَّز الحقيقة عن[861] غيرها، ولا ريب أنّه يحصل من ذلك فوائد كثيرةٌ بِتَعمُّن[862] النَّظر فيها والوقوف عليها.

---

[851] أ: وبيانه.

[852] أ م: مشعورًا.

[853] أ — لأن.

[854] أ — متى.

[855] أ – وبيانه.

[856] أ — من التصديق.

[857] أ — ما.

[858] أ: أحب.

[859] م: وذاتها.

[860] م — ما هي.

[861] م: من.

[862] أ م: يتعين.

[٢] مسألة

في أنّ الوجود هل هو مقول بالاشتراك المعنويّ على الموجودات أم لا؟

اختياره في هذا الكتاب مذهبُ شيخنا أبي الحسين[863] رحمه الله، /[٣٧٨و] وهو أنّ الوجود عين[864] الذّات.

واحتجّ لمن ذهب إلى[865] أنّ الوجود زائد بما معناه: أنّا إذا علمنا وجود شيء لم يتغيّر ذلك الاعتقاد بتغيّر[866] اعتقاد كونه جوهرًا أو عرضًا،[867] وذلك يقتضي كون الوجود أمرًا مشتركًا [بينهما].

أجاب عنه فقال:[868] «هذا يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر، ويلزم التّسلسل».

أقول: هذا لا يلزمهم؛ لأنّهم قالوا: قد نعلم الشّيء موجودًا ونشكّ في ماهيّته هل هو جوهر[869] أو عرض؟ ويتبدّل أحد الاعتقادين لو حصل بالآخر، والعلم بكون ذلك الشّيء موجودًا مستمرًّا لم يتبدّل، والمتبدّل غير ما ليس بمتبدّل، فكونه موجودًا أمر زائد[870] على كونه جوهرًا أو عرضًا،[871] ونظير ذلك أن نعلم الوجود موجودًا ونشكّ في ماهيّته هل هو عرض أو جوهر؟[872] والعلم[873] بكون ذلك الوجود موجودًا ومستمرًّا لا يتبدّل مع تبدّل[874] اعتقاد ماهيّته أيُّ شيءٍ هو، وهذا محال.

---

[863] هو محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري المتكلم المعتزلي (ت ٤٣٦هـ/١٠٤٤م) ولد ببصرة، قضى معظم حياته ببغداد وتوفى بها، وله التّصانيف الواسعة في العلوم العقليّة، قال الخطيب البغدادي: "له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته" من كتبه: المعتمد في أصول الفقه، وتصفّح الأدلّة، وغرر الأدلّة، وشرح الأصول الخمسة، انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب، ٣/١٠٠؛ و**عيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة، ص ٣٢٤؛ و**طبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ١١٨-١١٩؛ و**لسان الميزان** لابن حجر، ٥/٢٩٨.

[864] أ م: غير.

[865] م – لمن ذهب إلى.

[866] أ – الاعتقاد بتغيّر.

[867] م + كونه جوهرًا أو عرضًا.

[868] أ – فقال.

[869] أ م: جوهرًا.

[870] أ م: أمرًا زائدًا.

[871] م: عرض.

[872] أ م: عرضًا أو جوهرًا؛ م + يكون.

[873] أ – والعلم؛ م: العلم.

[874] م – مع تبدّل.

لأنّه[875] لا يتصوّر العلم بكون الوجود موجودًا. فإن قلتَ: بل[876] يكون الوجود حاصلًا، وذلك الحصول هو الوجود.

قلتُ: إن أردتَ بكونه حاصلًا أنّه حاصل[877] للماهيّة فذلك كلام معناه: أنّ الماهيّة موجودة، وهذا صحيح؛ وإن أردتَ بكونه حاصلًا أنّه شيء موجود فهذا محال؛ لأنّ الوجود هو الحصول في الأعيان، ومحال أن يكون الحصول أمرًا موصوفًا بالحصول؛ لأنّ الشَّيء لا يوصف بنفسه.

وعندي في هذا الموضع توقّف، وأحتاج إلى[878] أن أراجع فكري فيه.

[٣] مسألة في الحال

احتجّ[879] لمثبتيها بأنّ الوجود وصف مشترك فهو مغاير للماهيّة، فإمّا أن يكون معدومًا وهو محال؛ لأنّ الوجود لا يكون عينَ العدم،[880] وإمّا أن يكون موجودًا فيكون موجودًا بوجود آخر ويلزم التَّسلسل، فثبت أنّه لا موجود ولا معدوم، وهو الحال.

أجاب فقال: (**يجوز أن يقال: إنّ الوجود موجود، ولا يلزم التَّسلسل؛ لأنّه إنّما يلزم أن لو شارك الوجود الماهيّة في أمر ثبوتيّ، وخالفها في أمر ثبوتيّ. فأمّا إذا كان الاختلاف في أمر عدميّ فلا يلزم التَّسلسل، وهاهنا كذلك؛ لأنّ الوجود يشارك الماهيّة الموجودة[881] في الموجوديّة ويخالفها بقيدٍ عدميّ، وهو أنّه وحده وإن كان موجودًا، ولكن ليس معه شيء[882] آخر، والماهيّة الموجودة وإن كانت موجودة، ولكن لها مع مسمّى الموجوديّة أمر[883] آخر وهو الماهيّة، وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم أن يكون الوجود موجودًا بوجود آخر، بل تكون موجوديّته عينَ[884] ماهيّته، وعلى هذا التَّقدير ينقطع التَّسلسل**).

قال: (**وهذا بعد المساعدة على أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات**).

---

[875] أ م: لأنهم.

[876] أ م: بلى.

[877] أ م: حاصلا؛ م + في.

[878] أ — إلى.

[879] أ — احتجّ.

[880] العدم: «هو الفقد، وضدّ الوجود، وهو عبارة عن لا وجود، ولا وجود نفي للوجود، والمتَّصف بصفة النَّفي يكون منفيًّا، كما أنّ المتَّصف بصفة الإثبات يكون ثابتًا. والعدم المطلق: هو الذي لا يضاف إلى شيء، والمقيّد: ما يضاف إلى شيء نحو: عدم كذا، والعدم السَّابق: هو المتقدّم على وجود الممكن، والعدم اللاحق: هو الذي بعد وجوده، والعدم المحض: هو الذي لا يوصف بكونه قديمًا ولا حادثًا ولا شاهدًا ولا غائبًا». الكليّات لأبي البقاء الكفوي، ص ٦٥٥.

[881] م – يشارك الماهيّة الموجودة.

[882] أ م: شيئًا.

[883] أ م: أمرًا

[884] أ م: غير.

أقول: إذا سلّمتَ[885] أنّ الوجود صفة فهل تُسلِّم[886] أنّ للوجود هويّة يشير الذِّهن إليها أم لا[887] هويَّة له؟ فإن قال بالثَّاني فذلك نفيٌ[888] لكون الوجود صفة؛ لأنّ كلّ صفة فلها هويّة، وهي أمر[889] مخصوص متعيّن. وإن قال بالأوّل قيل له: لِمَ قلتَ إنّ الوجود الذي يشارك /[٣٧٨ظ] الماهيّة في الموجوديّة لا يخالفها إلا بذلك القيد[890] العدميّ الذي ذكرتَه؟[891] ولِمَ لا يجوز أن يكون مخالفها هويّتَه وتشخُّصَه؟ لأنّ[892] تشخّص الهويّات يستحيل أن يحصل في غيرها وإلا[893] كان الشَّيء عينَ[894] غيره، وإذا خالفها بهويّته[895] وشاركها في مسمّى الموجوديّة وجب أن تكون موجوديّته زائدة[896] على هويّته، وعاد إشكال التَّسلسل.

ثم يقال له: أتسلّم أنّ أدلّة كون الوجود صفةً[897] مشتركةً أدلّةٌ صحيحةٌ أم لا؟

فإن قال: لا، رجع عن قوله: «إنّا قد ساعدنا على كون الوجود [وصفًا] مشتركًا».

وإن قال: نعم، قيل له: أيجوز في الأدلّة العقليّة أن تنخرم وتنتقض في بعض المواضع أم يجب لها أن تكون مطّردة وجارية في كلّ مجاريها على السَّواء؟ فإن قال بالأول، فذلك يفضي إفساد الأدلّة العقليّة كلّها، ولا يُؤمَن في كلّ صورة مخصوصة من جزئيّاتها أن لا تطّرد فيه، وهذا سفسطة محضة. وإن قال بالثَّاني، قيل[898] له: فإذا سلّمتَ أنّ الوجود موجود[899] فكيف يمكن بعد تسليم ما تقدّم أن لا يكون موجودًا بوجود زائد[900] عليه؟ وهل هذا إلا تهافت من القول؟ ونحن نذكر من أدلّة كون الوجود [وصفًا] مشتركًا دليلًا واحدًا ليُعلم أنه مطّرد في كلّ[901] أمر له تحقّق[902] وحصول ما، سواء كان موجودًا[903] أو غيرَ موجود،[904] وهو قولهم: «إنّ الموضوع يجب أن يكون غيرَ المحمول،[905] فلو كان كون السَّواد موجودًا هو كونه سوادًا لكان قولنا المعنويّ لا اللَّفظيّ[906] لئلَّا

---

[885] أ م: سهّلت.

[886] أ: سلم.

[887] م + لا.

[888] أ م: بقي.

[889] أ م: أمرها.

[890] م — القيد.

[891] أ م: ذكرت.

[892] أ: لا.

[893] أ م: غيرها إلا.

[894] أ: غير.

[895] أ م: هويّته.

[896] م: زائد.

[897] أ — صفة.

[898] أ: قال بالباقي وإن قيل.

[899] م — موجود.

[900] أ م: زائدًا.

[901] أ — كلّ.

[902] أ م: تحقيق.

[903] أ م: وجودًا.

[904] أ م: وجود.

[905] أ: المجهول. | المحمول: «عند المنطقيّين هو الذي يسميه النَّحويّون خبر المبتدأ، وهو الصِّفة. ومثال ذلك من قولنا: "زيد كاتب"؛ فـ"زيد" هو الموضوع، و"كاتب" هو المحمول بمعنى الخبر. وهو المحكوم به في القضيّة الحمليّة دون الشَّرطيّة، وفي الشَّرطيّة يسمّى مقدّمًا. والمحمول صفة تطلق إيجابًا وسلبًا على موضوع مشخّص بالذَّات. وهو الحدّ الذي يضاف إلى الموضوع في القضيّة أو يستند إليه، أو هو المحكوم به أنّه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر». **المعجم الشَّامل لمصطلحات الفلسفة** لعبد المنعم الحنفيّ، ص ٧٥٥.

[906] لعلّ المؤلّف يشير بهذا الدليل المنسوب إلى الأشاعرة قول فخر الدِّين الرَّازي في **الأربعين**: «هي أنّا في بداهة العقول ندرك الفرق بين التَّصوّر والتَّصديق. فالفرق بين

يقال: هذا تمسّك بعبارة "السَّواد موجود[907]" جارٍ مجرى قولنا: "السَّواد سواد[908]"، ومعلوم أنّه لا يجري مجراه؛ لأنّ أحدهما مفيد والآخر غير مفيد».[909] وهذا الدَّليل متحقّق في[910] الوجود، فإنّه لو كان وجوده هو ذاته لكان لا[911] فرق [بين] أن يقال: "الوجود حاصل ومتحقّق" وبين أن يقال: "الوجود وجود" ومعلومٌ ثبوت الفرق بينهما.

ثم نكلّمه في احتجاجه فنقول: إنّ هذا الجواب مأخوذ من مذهب أرسطو[912] وأصحابه، وهو أنّ الوجود مشترك، ولكن الوجود الواجب ينفصل عن وجودات الموجودات الممكنات بفصل سلبيّ، وهو أنّه ليس عارضًا[913] لشيء من الماهيّات، ووجودات الممكنات عارضة كلّها، ولكنّه لا يتمشّى هاهنا؛ لأنّ الكلام في وجود السَّواد مثلًا فنقول: السَّواد المتحقّق[914] في الخارج ذات ووجود قائم بها، فإذا اعتبرَ[915] الذِّهن نفس الوجود المذكور فقط

قولنا: "السَّواد" وبين قولنا: "السَّواد موجود" معلوم بالبداهة. ولذلك فإنّ من قال: "السَّواد" وسكت حكم كلّ عاقل بأنّه ما نفى، وما أثبت، وما ذكر كلامًا مفيدًا. وإذا قال: "السَّواد موجود" أو "غير موجود" فقد نفى، أو أثبت، وادّعى، ويطالب على صحة ما ذكره بالحجّة. ولو كان كونه موجودًا هو نفس كونه سوادًا لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة.

فان قيل: هذا الفرق الذي ذكرتم واقع بحسب اللفظ، لا بحسب المعنى. فالجواب: أنّا نعلم بالبداهة أنّ من ادّعى أن للعالم صانعًا، ثم أقام الدَّليل على دعواه، لم يكن مطلوبه بهذه الحجّة نفس اللفظ، بل المعنى. فسقط ما ذكروه من السُّؤال». **الأربعين في أصول الدِّين** لفخر الدِّين الرَّازي، ص ٨٧

[907] أ م: موجودًا.

[908] أ م: سوادًا.

[909] وفي **المحصّل** يقول فخر الدِّين الرَّازي: «...فمن المعلوم بالضَّرورة أنّ قولنا "السَّواد إمّا أن يكون موجودًا أو معدومًا" لا يمكن التَّصديق به إلا بعد تصوّر قولنا "السَّواد موجود"، "السَّواد معدوم". لكن كلّ واحد منهما باطل؛ أمّا الأول؛ فلأنّا إذا قلنا "السَّواد موجود" فإمّا أن يكون كونه سوادًا هو نفس كونه موجودًا أو مغايرًا له. فإن كان الأوّل كان قولنا "السَّواد موجود" جاريًا مجرى قولنا "السَّواد سواد" وقولنا "الموجود موجود"، ومعلوم أنّه ليس كذلك، لأنّ هذا الأخير هذر والأول مفيد». **المحصل** لفخر الدِّين الرَّازي، ص ٣١.

[910] أ: فإنّ.

[911] أ: ولا.

[912] أَرسطو (بالإغريقيّة: Ἀριστοτέλης) (ت. ٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) أو أَرِسطوطَاليس؛ وهو من أكابر فلاسفة اليونان، يعدُّ من تلاميذ أفلاطون، هو معلّم الإسكندر الأكبر، وله كتب كثيرة ومهمّة للغاية تحتوي على مجالات عدّة منها: الميتافيزيقيا، والفيزياء، والموسيقى، والمنطق، والبلاغة، والسِّياسة، والأخلاقيات وغيرها. وقد سمي أتباعه بالمشائين؛ لأنّ أرسطو كان من عادته أن يمشي بين تلاميذه وهو يلقي عليهم الدروس. لقد أثّر أرسطو كثيرًا في مفكّري العالم لاسيما بعلم المنطق الصُّوري. انظر: **حياة مشاهير الفلاسفة** لديوجينيس اللائرتيّ ١/٣٧١-٣٩٩.

[913] أ م: عارض.

[914] أ م: التحقيق.

[915] أ: بها فاعتبر.

وحكم عليه بأنّه حاصل في الخارج، فقد شارك الحركةَ الحاصلة في الخارج في مطلق الحصول في الخارج،[916] وامتاز عنها بأنّه موجود وتلك حركة، فقد تحقّق الإشكال ولزم التَّسلسل.

فإن أراد أنّ[917] ذلك الوجود المذكور إذا اعتبره الذِّهن على انفراده فهو ممتاز بأنّه ليس عارضًا لشيء من الماهيّات كما قالت الفلاسفة في الوجود الواجب فهذا محال؛ لأنّا /[٣٧٩و] فرضنا أنّه عارض.[918] وأيضًا فلو كان غيرَ عارض لمَا جاز أن يعدم السَّواد المفروض؛ لأنّ وجوده غيرُ عارض، والوجود غير العارض يستحيل أن يزول؛ لأنّ الوجود لا يصير عدمًا. وأيضًا فيلزم أن يكون وجود السَّواد هو حقيقة ذات الباري على قول الفلاسفة من غير أن يمتاز أحدهما عن الآخر بأمر ما، وكلّ هذا محال.

وإن أراد بقوله: «إنّه يمتاز بقيد سلبيٍّ وهو أنّه ليس معه غيرُه» أنّ المفهوم من مجموع قولنا "ماهيّة موجودة" مفهوم مركّب، فهو غير المفهوم من قولنا "الوجود" وحده.

قيل له: ومن سلّم[919] لك أنّا[920] نعتبر الوجود فقط ونمايز بينه وبين اعتبار قولنا "ماهيّة موجودة"، فإنّا لا نوافقك على ذلك، بل كما يعتبر الذِّهن قولنا "ماهيّة موجودة" فيحصل منه مفهوم مركّب، كذلك يعتبر قولنا "وجود حاصل" فيحصل منه مفهوم مركّب، وما به الاشتراك[921] غير ما به الامتياز، فيعود التَّسلسل.

قال صاحب الكتاب: (**[قالت النُّفاة:] وحاصل أدلّة مثبتي الأحوال على اختلافها راجعة إلى حرف واحد، وهو أنّ الحقائق مختلفة بخصوصيّاتها ومشتركة في عموميّاتها،[922] وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، ثم بيّنوا[923] أنّ ذلك ليس بموجود ولا معدوم، فأثبتوا الواسطة**).

قال: (**وقد اعترضهم نفاة الأحوال فقالوا: هذا يقتضي أن يكون للحال [حال] إلى غير النِّهاية؛ لأنّ هذه الأحوال التي يثبتها أربابها لا شكّ أنّها متخالفة في خصوصيّاتها ومتساوية في عموم كونها حالًا، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون للحال حال إلى غير نهاية**).

قال: (**وقد عجز الأوّلون والآخرون من[924] مثبتي الحال عن دفع هذا السُّؤال، وعندي أنّه غير وارد؛ لأنّ من أثبت الحال بيّن أنّ السَّواد والبياض مثلًا يشتركان في الموجوديّة[925] ويختلفان في السَّواديّة والبياضيّة، وما به الاشتراك والامتياز لا يجوز أن يكونا [شيئًا واحدًا، ولا يجوز أن يكونا] سلبيَّين، فلا جرم**

[916] م – في الخارج.
[917] م – أنّ.
[918] أ م: عارضًا.
[919] أ م: سلّمه.
[920] م: لك أن لا.
[921] م + ما به الاشتراك.
[922] أ م: عموماتها.
[923] أ: ثبّتوا.
[924] أ م: عن.
[925] أ م: الوجوديّة.

أثبت هذا المستدلّ أمرين ثبوتيّين: أحدهما كونه سوادًا، والآخر وجوده. أمّا الوجوديّة[926] والسَّواديّة فهما يختلفان بحقيقتهما ويشتركان في الحاليّة، لكنّ الحاليّة[927] ليست صفة ثبوتيّة؛ لأنّه لا معنى للحال إلا ما لا يكون موجودة ولا معدومة، وإذا كان الاشتراك واقعًا في وصف سلبيّ لم يلزم أن تكون الحاليّة صفة قائمة بالوجود،[928] فلم يلزم أن يكون للحال حال،[929] فيندفع الإلزام).

قال: (**ف﴿اَلْحَمْدُ لله الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا الله﴾[930]**).

أقول:[931] إنّ الله تعالى لم يهده[932] إلى هذا، وإنّما هدتْه إليه نفسُه؛ لأنّه تعالى لا[933] يهدي إلى غير الصَّواب[934] اللّهم إلا أن يكون ارتكب القياس في مذهبه، إنّ الله تعالى /[٣٧٩ظ] فهو فاعل الحَسَن والقبيح.

وهذا الجواب عندي ليس بصحيح، وبيان ذلك أنّه قال: «الوجوديّة والسَّواديّة[935] متباينان بحقيقتهما ويشتركان في الحاليّة، لكنّ الحاليّة[936] ليست صفة ثبوتيّة؛ لأنّه لا معنى للحال إلا ما لا يكون موجودة ولا معدومة». وهذا الكلام مستقيم إلى هاهنا، ثم قال بعده: «وإذا[937] كان الاشتراك واقعًا في وصف سلبيّ لم يلزم أن تكون الحاليّة صفة قائمة بالوجود، فلم يلزم أن يكون للحال حال».

فيقال له: هذه النَّتيجة هي قولك «وإذا كان الاشتراك واقعًا في وصف سلبيّ» لا تنتجها تلك المقدّمات؛ لأنّ الحال إذا كان لا معنى لها إلا ما لا يكون موجودة ولا معدومة لم تكن الحاليّة وصفًا سلبيًّا، بل تكون لا وجوديّة ولا عدميّة؛ لأنّ الحاليّة هي كونها حالًا فهو يتبع نفسها، فإن كانت وجوديّة فالحاليّة وجوديّة، وإن كانت عدميّة فالحاليّة عدميّة، وإن كانت واسطة فالحاليّة واسطة، فالمغالطة من كلمة أسقطها وذلك أنّه لما قال في الأوّل «ويشتركان في الحاليّة لكنّ الحاليّة ليست بصفة ثبوتيّة» أسقط كلمة لو قالها لَانكشف، والكلمة أن يقول: "ولا عدميّة".

فإن قلتَ: هب أنّ الحاليّة كما تريد واسطة، لكنّ الغرض يحصل مع ذلك؛ لأنّها إذا كانت واسطة لم تكن بصفة قائمة بالوجود، فلم يلزم أن يكون للحال حال.

قلتُ:[938] لِمَ قلتَ إنّها لا تكون صفة قائمة بالحال مع فرضنا إيّاها واسطة؟ بيّن ذلك أنّ[939] أصل الاستدلال [مبنيّ] على إثبات الأحوال [على] ما قد ذكره المصنّف، وهو: «أنّ السَّواد والبياض يشتركان في

---

926 أ م: الوجود.

927 م – لكنّ الحاليّة.

928 أ م: بالموجود.

929 م: حالًا.

930 سورة الأعراف، ٤٣/٧.

931 أ م + أقول.

932 أ: يهد.

933 م – لا.

934 أ م: الثواب.

935 أ م: الوجود والسَّواد.

936 م – لكنّ الحاليّة.

937 أ: وإن.

938 أ: فأما.

939 م – أن.

الموجوديّة،[940] ويختلفان في السَّواديّة والبياضيّة»، وذلك يقتضي أن يكون الموجوديّة[941] أمرًا قائمًا بالسَّواديّة، يعمّ السَّواديّة والبياضيّة معًا، ومعلوم أنّ الوجود عندهم -أصحاب هذه الدَّلالة- حال، وهو واسطة، وهو قائم بالسَّواد، فكيف يمنعون من كون الواسطة صفة قائمة بالموصوف، وأصل الاستدلال مبنيّ عليه؟ فنسبة الحاليّة إلى الأحوال كنسبة الوجود والأمور العامّة[942] إلى الأنواع المختلفة، فكما كانت الأمور العامّة والوجود صفات قائمة بموصوفات، وتلك الصِّفات أحوال ولم تمتنع -مع كونها واسطة بين الوجود والعدم- أن تكون صفات قائمة بموصوفات، كذلك لا يستحيل أن تكون الحاليّة بالنِّسبة إلى الأحوال صفةً قائمةً بموصوف، وإن كانت واسطة لا موجودة ولا معدومة.

وبالجملة فقد ظهر أنّه رام قطع التَّسلسل من حيث يوهم أنّ كون الحال حالًا أمر سلبيّ، يحضّ له حكمُ إيجاد نفسها.[943] وقد بيَّنّا أنّ ذلك دعوى لم تدلّ عليها سياقة الكلام، ومقتضى /[٣٨٠و] الأدلّة التي يذكرها مثبتو الأحوال أن يكون كون[944] الحال حالًا، وكما أنّ الحال مع كونها واسطة لم يمتنع قيامها بموصوف،[945] وحينئذ يعود التَّسلسل جذعًا.[946]

قال صاحب الكتاب: **(وقد احتجّ مثبتو الحال بأنّ العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة مختلفة، ثم إنّا نحدّ العلم بحدٍّ [واحد] تندرج فيه تلك العلوم المختلفة كلّها، والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى،[947] فالعلميّة وصف مشترك فيه بين تلك الماهيّات المختلفة. فإن كان ذلك الوصف موجودًا لزم قيام العرض بالعرض، وإن كان معدومًا فهو باطل؛ لأنّا نعلم بالضَّرورة أنّ ذلك الأمر المشترك فيه ليس سلبًا صرفًا، فإذًا[948] هو صفة لا موجودة ولا معدومة).**

ثم قال: **(وقد أجابت الفلاسفة عن هذا فقالوا:[949] الأجناس والفصول التي تتقوّم بها الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لا في الأعيان).**

---

[940] أ م: الوجوديّة.

[941] أ م: الوجوديّة.

[942] أ م: العاميّة.

[943] م – له حكمُ إيجاد نفسها.

[944] م — كون.

[945] أ م + فكذلك كون الحال حالًا مع كونها واسطة لا يمتنع قيامها بموصوف.

[946] الجذع: الصَّغير السِّن، والجذع اسم له في زمن ليس بسنّ تنبت ولا تسقط وتعاقبها أخرى، وقولهم: فلان في هذا الأَمر جَذَعٌ إذا كان أخذ فيه حديثًا. وأعدتُ الأمر جذعًا أي جديدًا كما بدأ. **لسان العرب** لابن منظور «جذع». | هنا تأتي العبارة مجازًا بمعنى أنه لم يتخّلص من التسلسل.

[947] أ: اللفظ بالمعنى.

[948] أ– فإذا.

[949] أ: فقال.

قال:[950] **(والاعتراض عليهم: إنّ الحكم الذِهنيّ إن كان مطابقًا للخارج عاد كلام مثبتي[951] الأحوال، وإلا فهو جهل، ولا عبرة[952] به).**

أقول:[953] ما تعني بالجهل؟ أتعني[954] به أنّه[955] التَّصوّر الذي لا يكون مطابقًا للخارج أم تعني به أنّه الاعتقاد الذي لا يكون مطابقًا لما في الخارج؟[956] فإن أراد الأوّل كان كأنّه قال: إن لم يكن التَّصوّر الذِهنيّ مطابقًا لما[957] في الخارج لم يكن مطابقًا في الخارج، وذلك إلزام الشَّيء على نفسه بتغيّر العبارة فقط، وإن أراد الثّاني فيقال له: هذا أمر لا يتحقّق إلا في الاعتقادات وهي أمور تصديقيّة، إذا جزم الذِهن بها ولم تكن مطابقة للخارج[958] كانت جهالات، فكانت فاسدة لا عبرة بها؛ لأنّ الذّهن جزم بأنّ الأمر في الخارج كذا وليس هو في الخارج كذا فكان كاذبًا. وأمّا التَّصوّر فهو مجرّد ارتسام الصُّورة في الذّهن فقط، ولا[959] حكمَ فيه أصلًا لا بسلب ولا بإيجاب، فلا يفتقر إلى أن يكون له في الخارج ما يطابقه. وكذلك كان الباري تعالى قبل خلق الأشياء يتصوّرها، وليس ذلك التَّصوّر جهلًا لعدم تحقّق ما يطابقه في الخارج.[960]

[تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين]

[١] مسألة

في أنّ الظّلمة هل[961] هي ثبوتيّة أم لا؟

[قال:] **(والأقرب[962] أنّها عدم الضَّوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئًا؛ لأنّ في الليل إذا جلس واحد عند النّار وآخَر بعيدًا[963] عنها، فالبعيد يرى من[964] كان قريبًا من النّار، ويرى الهواء المتوسّط بينهما مضيئًا، والقريب لا يرى البعيد عنها، ويرى ذلك الهواء مظلمًا، فلو كانت الظّلمة صفة ثبوتيّة قائمة بالهواء لما اختلفت الحال).**

---

[950] أ – قال.

[951] أ م: مثبتوا.

[952] أ م: غيره.

[953] أ: قال.

[954] م: بالجهل تعني.

[955] أ: أنّ؛ م — أنّ.

[956] م: مطابقًا للخارج.

[957] م: لها.

[958] أ م: المخارج.

[959] أ م: وإلا.

[960] أ م + قال.

[961] أ: قبل.

[962] أ م: أم لا الأقرب.

[963] أ م: بعيد.

[964] أ م: ما.

أقول: هذه الدَّلالة تنعكس عليه في الضَّوء بأن يقال: ولو كان الضَّوء[965] صفة ثبوتيّة قائمة بالهواء لما اختلفت الحال، فكما[966] يعتذر به لنفسه [عن الضَّوء] يعتذر[967] به خصمُه عن الظُّلمة. /[٣٨٠ظ]

[٢] مسألة

في أنّ الحركة أمر ثبوتيّ

قال: (**الجوهر يتحرّك بعد أن لم يكن متحرّكًا فتغيّر من أمر إلى أمر، والتَّغيّر يستدعي وجود الصِّفة**).

ثم سأل نفسه عن كون الباري تعالى عالما[968] ورائيًا بأنّه يتجدّد ولم يكن،[969] ومع ذلك لا يستدعي ذلك وجود الصِّفة.

وأجاب فقال: (**التَّغيّر في الإضافات لا يوجب تغيّر الذَّات والصِّفات**).

أقول:[970] للخصم[971] أن يقول: أنا لا أعقل من تحرّك الجسم إلا إضافة بينه وبين مكانه حسب ما أعقله من العالميّة أنّها إضافة بين العالِم والمعلوم، فإن كانت إضافة العالميّة لا تدلّ على شيء وجوديّ يتغيّر ويتبدّل فكذلك الحركة والسُّكون، وذلك ينقض[972] المطلوب في هذه المسألة، وإن كانت إضافة العالميّة أمرًا وجوديًّا لتغيّرها فذلك اعتراف بأنّ ذات الباري يتجدّد فيها حوادثُ على مرور الزَّمان، وهو خلاف قولكم.

[٣] مسألة

في أنّ البنية هل هي شرط لوجود الحياة أم لا؟

احتجّ على أنّها ليست بشرط فقال: (**القائم بمجموع الأجزاء إمّا أن يكون حياة واحدة، أو القائم بكلّ جزء حياة على حدة. والأوّل يقتضي حلول العرض الواحد في المحالّ الكثيرة، وهو محال. والثَّاني محال؛**

---

[965] م – بأن يقال ولو كان الضوء.

[966] أ م: فكلما.

[967] أ م: يتعذّر.

[968] أ م: علمًا.

[969] هنا في العبارة لفّ ونشر مرتّب، أي بأنّ الباري تعالى يتجدّد علمه بخروج العالَم من العدم إلى الوجود، وتوجد رؤيته للعالَم بعد أن لم تكن.

[970] أ — أقول.

[971] م: الخصم.

[972] أ م: وكذلك يقبض.

لأنّ الأجزاء متماثلة، فلو توقّف[973] جواز قيام الحياة بجزء منها على [جواز] قيام حياة أخرى بجزء آخر لكان الأمر[974] من الجانب الآخر كذلك، فيلزم منه الدَّور، وهو محال).

أقول: لِمَ لا يجوز أن يكون قيام كلّ جزء من الحياة بكلّ جزء من البنية مشروطًا بقيام غيره بجزء[975] آخر، والجزء الآخر من الجانب الآخر كذلك ولا يكون دورًا؛[976] لأنّها تكون أمورًا متلازمة في رتبة واحدة لا تقدُّمَ لبعضها على بعض كالمتضايفين[977] ومعلولي العلّة الواحدة. والدَّور إنّما يلزم إذا كان هناك ترتّب وتقدّم عقليّ، فيلزم حينئذ أن يكون الشَّيء متقدّمًا على نفسه، فأمّا إذا فُرض التَّساوي والتَّلازم وإنّه لا يصحّ وجود أجزاء[978] الحياة إلا دفعة واحدة، فلا يلزم الدَّور.

[٤] مسألة

في أنّ العلم الواحد هل يتعلّق بمعلومين

قال: **(إذا جعلنا[979] العلم هو التَّعلّق لم يصحّ ذلك، وإن جعلناه معنى يوجب التَّعلّق جاز ذلك كالعلم المتعلّق بمضادّة السَّواد والبياض، فإنّه يتعلّق بهما؛ لأنّه لو لم يتعلّق بهما[980] لما[981] تعلَّق بالمضادّة بينهما، بل[982] بمطلق[983] المضادة، وليس كلامنا في ذلك العلم، بل في العلم المتعلّق بالمضادّة بينهما).**

ثم قال: **(وقد فصّل بعض المجوّزين وقال: كلّ معلومين يصحّ أن يُعلَم أحدهما مع الذُّهول عن الآخر [امتنع تعلّق العلم الواحد بهما، وكلّ معلومين لا يصحّ العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر] يجوز أن يُعلَما بعلم واحد).**

قال: **(وهذا التَّفصيل باطل؛ لأنّ العلم بمضادّة السَّواد للبياض لما ثبت أنّه متعلّق بالسَّواد والبياض – ويصحّ أن يُعلَم البياض مع الجهل بالسَّواد – فقد تعلّق ذلك العلم بأمرين يصحّ العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر).** /[٣٨١و]

---

973 أ م: وقف.

974 أ م: الآخر.

975 م + إلى.

976 م: دوّارًا.

977 أ م: كالتضايفين.

978 أ: آخر.

979 أ م: جعلناه.

980 م – لأنّه لو لم يتعلّق بهما.

981 أ – لما.

982 م – بل.

983 أ: مطلق.

أقول: إنّ صاحب هذا القول التّفصيلي لا يلزمه هذا الكلام؛ لأنّ السّواد –وإن جاز أن يُعلَم مع الجهل بالبياض– لكن لا يجوز أن يُعقَل [مع الذُّهول] عن أحدهما[984] حالُ العلم بالمضادّة بينهما، فإن اعتبرتَ العلم بالسَّواد والبياض لا مع اعتبار المضادّة لم تجد ما تَستدلّ به على تعلّق علم واحد بهما؛ فإنّك إنّما استدللتَ على ذلك في حال مخصوصة، وهي أن يتعلّق العلم بالمضادّة بينهما، فيستلزم منها العلم بالمضادّة بينهما، فمتى فرضتَ زوال[985] المضادّة وإحداهما مفترقين [عن الأخرى] فقدتَ الدَّليل على تعلّق علم واحد بمعلومين.[986]

على أنّ الاستدلال في نفسه ليس بواضح، وهو شيء قد يصحّ أن يقال في العالِم لا في العلم، أمّا في العالِم فإنّه لو لم يكن العالِم بمضادّة السَّواد والبياض عالمِا بالسَّواد والبياض[987] لما كان عالمِا بالمضادّة التي بينهما؛ لأنّه إن لم يكن شاعرًا بهما[988] لم يكن شاعرًا[989] بالإضافة المخصوصة بينهما؛ فإنّ الشَّاعر بالإضافة شاعر بالمضافين، فإن[990] لم يكن شاعرًا بالمضافين لم يكن شاعرًا بهذه الإضافة، بل عسى أن يكون شاعرًا بمضادّة مطلقة كلّيّة، وذلك محض تصوّره، وليس كلامنا فيه بل في كون أحدهما مضادًّا[991] للآخر –وهو تصديق– فأحدُ البابين غير الآخر. وأمّا أنّه لا يظهر في العلم كظهوره[992] في العالِم؛ فلأنّه من الجائز أن تكون ثلاثة علوم متعلّقة بثلاثة معلومات، والمعلومات هي: السَّواد والبياض والمضادّة التي هي إضافة بينهما، والعلوم الثَّلاثة تتعلّق بهذه المعلومات الثَّلاثة، لكن يجوز وجود علمين منها وهما: العلم المتعلَّق بالسَّواد والعلم المتعلَّق بالبياض بدون الثَّالث، وهو[993] العلم المتعلَّق بالمضادّة، ولا يجوز وجود هذا الثَّالث إلا مع وجود ذينك العلمين، فتوهَّم من هذا الارتباط أنّ العلم المتعلّق بالمضادّة هو بعينه [العلمُ] المتعلَّق بالمعلومين الآخرين، ولا يكون الأمر كذلك، بل كما صوّرناه، وإذا احتمل ذلك سقط الاستدلال.

[٥] مسألة في حقيقة القدرة

ذكر أنّ القدرة عند المتكلّمين هي أمر باعتباره تتميّز حركة المختار عن حركة المرتعش، ثم تكلّم على أصحابه.

---

[984] م: أحدها.

[985] م + زوال.

[986] أ م: لمعلومين.

[987] م – عالما بالسَّواد والبياض.

[988] م: بها.

[989] م – لم يكن شاعرًا.

[990] م – فإن.

[991] أ م: مضاد.

[992] أ: كظهور.

[993] م: فهو.

ثمّ قال لأصحابنا: (**متى يثبت هذا الامتياز؟ عند استواء الدَّاعيين[994] أم عند رجحان أحدهما على الآخر؟ والأوّل محال؛ لأنّ عند الاستواء يمتنع الفعل، ومع الامتناع لا تثبت المكنة. والثَّاني محال؛ لأنّ عند[995] حصول التَّرجيح يجب الرَّاجح ويمتنع المرجوح، وعلى هذا التَّقدير[996] لا تثبت المكنة**).

أقول: إنّ هذه الشُّبهة هي شبهة[997] الدَّاعي، وهي[998] مشهورة، ويوردها المخالف على وجوهٍ كلُّها يرجع في التَّحقيق إلى وجه واحد، وقد تكلّمنا عليها في كُتُبنا الكلاميّة.

واعلم أنّ هذا الرَّجل إذا تكلّم على المعتزلة اعتمد على هذه الشُّبهة، ولم يقبل قولهم:[999] «فإنّ القادر له أن يرجّح /[٣٨١ظ] أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح»،[1000] وادّعى أنّ هذه مخالفة الضَّرورة،[1001] وإذا حكى هذه الشُّبهة من الفلاسفة في نفي اختيار الباري تعالى اقتنع في الجواب [عنها بأنّ القادر له ترجيح أحد مقدوريه على الآخر دون مرجّح، فهو][1002] كأصحاب النَّسيء يُحِلُّونه عامًا ويُحَرِّمونه عامًا.[1003]

وبالجملة فإنّه لا يصحّ أن يجمع بين اعتقادي المتكلّمين والفلاسفة، بل لا بدّ أن يكون إمّا متكلّمًا وإمّا فيلسوفًا، فليعرّفنا من أي القبيلين هو، ولا يكون كالنَّعامة لا طيرٌ ولا جملٌ.

[٦] مسألة

في أنّ القدرة هل هي[1004] مع الفعل أم لا؟

احتجّ أصحابنا بأنّ الكافر [حال كفره] مكلّف بالإيمان، فلو لم يكن قادرًا على الإيمان –وهو كافر– لزم تكليف ما لا يطاق، واعترضهم فقال: (**هذا وارد عليكم؛ لأنّه[1005] حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل، وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه**).

---

[994] أ م: الدواعي.
[995] م — عند.
[996] أ: التَّرجيح.
[997] أ – هي شبهة.
[998] م: وهو.
[999] أ م + إنّ القادر عليها.
[1000] أ م + فهو في هذا الجواب ترجّح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجّح.
[1001] انظر: **المحصول في علم أصول الفقه** لفخر الدِّين الرَّازي، ٢/٢٢٥-٢٢٧.
[1002] الزيادة من **المختصر الكلامي** لابن عرفة، ص ٤٦١، وتأتي العبارة في الصفحة ٧٦١ باختلاف يسير.
[1003] م – ويحرّمونه عامًا. | ولعلّ المؤلّف يشير بتلك العبارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُوَاطِؤُا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ الله فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ الله﴾ إلخ. [سورة التَّوبة، ٩/٣٧].
[1004] م — هي.
[1005] أ م: لأنّ.

ثم سأل نفسه عن[1006] هذا فقال: (**إنّ المعتزلة يقولون: إن المكلّف [في الحال] ليس مأمورًا بأن يأتي بالفعل في الحال، بل بأن[1007] يأتي به في ثاني الحال، فقد اندفع عنهم الإلزام**).

وأجاب فقال: (**هذه مغالطة؛ لأنّ كونه فاعلًا للفعل إمّا أن يكون هو نفسَ صدور الفعل عنه، وإمّا أن يكون أمرًا زائدًا عليه. فإن كان الأوّل استحال أن يصير فاعلًا قبل دخول الفعل في الوجود، وإن كان كذلك استحال أن يقال: إنّه مأمور بأن يفعل في الحال فعلًا لا يوجد إلا في ثاني الحال. وإن كان الثّاني كانت تلك الفاعليّة أمرًا حادثًا، فيفتقر إلى الفاعل، والكلام في كيفيّة فعلها كالكلام في الأوّل، فيلزم التّسلسل**).

أقول: لو[1008] قلنا إنّه مأمور بأن يفعل في الحال فعلًا لا يوجد إلا[1009] في ثاني الحال لكان كلامنا مغالطة كما ذكرتَ، ولكنّا لم نقل ذلك، اللّهم إلا أن نجعل "في" من صلة "مأمور" ومتعلّقًا[1010] به لا "بأن يفعل"، فيكون التّقدير: إنّه مأمور في[1011] الحال بأن يفعل فعلًا لا يوجد إلا في ثاني الحال، كما نقول: عجبتُ من ضرب زيدٍ أمس عمرًا اليومَ، ويكون الظّرف معمولًا لـ"عجبتُ" لا[1012] للمصدر إن ساعدت الصِّناعة النَّحويّة على صحّة هذه المسألة.

والذي نقوله: إنّه مأمور الآن بأن يفعل في الوقت الثّاني، فالأمر تحقّق في الوقت الأوّل، وفيه أيضًا تحقّقت القادريّة، والفعل وقع في الوقت الثّاني، ولا يصحّ تحقّق القادريّة فيه؛ لأنه وقتُ وجود الفعل، والقادريّة لا تتعلّق بالموجود؛[1013] لأنّ تأثيرها تأثير مفرد يخالف تأثير العلل، فلا يقارن آثارها كما يقارن[1014] العلّة المعلول.

وسياق كلام هذا الرَّجل يلوح المغالطة فيه لمن[1015] يتأمّله أدنى تأمّل؛[1016] لأنّه سألَنا[1017] فقال: «هل الفاعليّة نفس صدور الفعل عنه أم أمر زائد؟» فقلنا: «بل نفس صدور الفعل عنه»، فقال: «هذا يستحيل أن يصير فاعلًا قبل دخول الفعل في الوجود»، فقلنا: /[٣٨٢و] «نعم كذلك هو»، فقال: «وإذا كان كذلك استحال أن يقال: إنّه مأمور بأن يفعل في الحال فعلًا لا يوجد إلا في ثاني الحال». وهذا كلام مقطوع لا

[1006] أ: على.

[1007] أ م: أن.

[1008] م – لو.

[1009] أ – إلا.

[1010] أ م: متكلّفة.

[1011] أ – إنّه مأمور في.

[1012] م – لِعجبتُ لا.

[1013] الموجود: «هو مبدأ الآثار، ومظهر الأحكام في الخارج. وحدّد الحكماء الموجود: بأنّه الذي يمكن أن يخبر عنه، والمعدوم بنقيضه، وهو ما لا يمكن أن يخبر عنه». **التّعريفات** للجرجاني، ص ٣٠٥.

[1014] م + آثارها كما يقارن.

[1015] م: لأن.

[1016] أ – أدنى تأمّل.

[1017] م: سأل.

ينطبق[1018] على الأوّل، ولا كانت صورة السُّؤال الذي هذا الكلام جوابه "إنّ المكلّف مأمور بأن[1019] يفعل في الحال فعلًا لا يوجد إلا في ثاني الحال"، ووددتُ له أن لا يكون قائل[1020] هذا الكلام، فإنّي لا أرتضيه لمثله.

واحتجّ لأصحابه فقال: (**القدرة عرض فلا تكون باقية، لو تقدّمت على الفعل لَاستحال أن يكون قادرًا على الفعل؛ لأنّ حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، والعدم المستمرّ يستحيل أن يكون مقدورًا، وحال حصول الفعل لا[1021] قدرة**).

أقول: أمّا أولًا؛ فلم تثبت أنّ[1022] الأعراض غيرُ باقية، وهو في كتابه هذا قد صرّح في أدلّة أصحابه على امتناع بقاء الأعراض.[1023] وأمّا ثانيًا؛ فلأنّ هذا كلام من يتوهّم أنّ القُدر عند أصحابنا كالعلل ويُسَوِّمُهم أن يجروها مجرى الموجبات، ويستبعد ذهنه أن يكون تأثيرٌ قط إلا التَّأثير[1024] الإيجابي.

وأصحابنا لهم مذهب مفرد في هذا الباب، وقول مفرد يعرفه من يعرف أقوالهم، والتَّأثير عندهم على ضروب:

منها:[1025] تأثير العلّة في المعلول، ولا يكون إلا في آن واحد، لكنّ العلّة[1026] عندهم لفظ موضوع لمعنى حلّ في محلّ، فأوجب له صفة كالكون[1027] عندهم الحالّ في الجوهر[1028] يوجب صفة الكائنيّة.

ومنها: تأثير السَّبب في المسبّب، [وهو] لا يفارقه وإن كان موجبًا كالنَّظر مع العلم، فإنّهما لا يجتمعان معًا وأحدهما يوجب الثَّاني.

[1018] أ م: ينطق.

[1019] أ م: أن.

[1020] أ م: قال.

[1021] أ – لا.

[1022] أ – أنّ.

[1023] انظر: **المحصّل** لفخر الدِّين الرَّازي، ص ١١٤.

[1024] أ – قط إلا التَّأثير.

[1025] أ م: فيها.

[1026] أ م: العلم.

[1027] م: صفة كان الكون.

[1028] الجوهر: «هو، والذَّات، والماهيّة، والحقيقة كلّها ألفاظ مترادفة. والمشهور فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه، وبمعنى الذَّات والحقيقة. وبين المتكلمين هو بمعنى المتحيّز بالذَّات، ومعنى القيام بنفسه أن يصحّ وجوده من غير محلّ يقوم به، لا ما يستغني وجوده من غيره، ثم الجوهر ممكن الوجود لا في موضوع عند الحكماء؛ وحادث متحيّز عند المتكلمين. والمتحيز: الشاغل للحيز الذي هو عند المتكلِّمين الفراغ المتوهم المشغول بالشَّيء الذي لو لم يشغله لكان ذا خلاء كداخل الكوز للماء، وقد يذكر ويُرَاد به أحد أُمُور أربعة: الأول: المتحيّز الذي لا يقبل القسمة هذا على قول من يثبت الجوهر الفرد المسمّى بالجزء الذي لا يتجزأ، والثَّاني: هو الذَّات القابلة لتوارد الصِّفات المتضادة عليها، والثَّالث: أَنه الماهيّة التي إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع أَي ذَات، ويخرج عنه الواجب لذاته، إذ ليس له ماهيَّة وراء الوجود، والرَّابع: أَنه الموجود الغنيّ عن مَحل يحل فيه، فالجوهر بهذا المعنى يجوز إطلاقه على الباري تعالى من حيث المعنى، لوجود المعنى المصحح له فيه، لا من حيث اللَّفظ». **الكليّات** لأبي البقاء الكوفيّ، ٣٤٦-٣٤٧.

ومنها: تأثير القدرة وتأثير القادر لذاته، وهو نوع آخر من التَّأثير، خارج عن التَّأثير الإيجابيّ، ويسمّونه تأثيرًا على وجه الصِّحّة، وعندهم أنّ القدرة الموجودة الآن[1029] يقع بها فعل في الثَّاني، ويكون[1030] في الثَّاني معدومة، ويكون وقوعه بها على وجه الصِّحّة لا على وجه الوجوب.

ولهم في هذا نظر طويل وتفريع متشعّب، والمقصود أنّهم يقولون له: لا نسلّم أنّه لو تقدّمت القدرة على الفعل لَاستحال أن يكون قادرًا على الفعل، فأمّا قولك: «لأنّ حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، والعدم المستمرّ يستحيل أن يكون مقدورًا»، فمَن الذي قال لك: إنّ العدم ينبغي أن يكون مقدورًا،[1031] وهذا إنّما قلتَه؛ لأنّك تظنّ أنّه لا قدرة إلا ومعها مقدور، وهم لا يقولون ذلك، بل يقولون: حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، وليس العدم هو مقدورها،[1032] بل هي قدرة على الفعل الواقع في الوقت الثاني، وإذا وقع الفعل في الوقت الثَّاني لم تكن القدرة حينئذ موجودة، فحكم القدرة عندهم نقيض حكم العلّة؛ لأنّ العلّة يقارنها /[٣٨٢ظ] معلولُها على نعت الإيجاب، ولا يصحّ أن يكون إلا كذلك، والقدرة يتأخّر عنها مقدورُها على نعت الإيجاب، ولا يصحّ أن يكون إلا كذلك، فهذا شرح مذهبهم، ومن يتكلّم على قوم ينبغي أن يكلّمهم على قواعدهم أو يتعرّض لبعض تلك[1033] القواعد من أصولها.

وبالجملة فنحن الآن نقول له: لمَ قلتَ: إنّه لا يمكن أن تكون في الوجود حقيقة مخصوصة تتأخّر عنها آثارُها، وتكون تلك الآثار حاصلة عنها لا على نعت الإيجاب؟ إن كان هذا ضروريَّ البطلان فإنّا لا نجده من عقولنا، وإن كان مُبَرهَنًا فأين البرهان!

ثم ذكر احتجاج أصحابنا بقولهم: (**لو وجبت القدرة أن تكون مع الفعل لزم إمّا قِدَم العالم، أو حدوث قدرة الباري تعالى؛ لأنّه عند المخالفين قادر بقدرة**). وهذا إلزام استدلال ويحتاج فيه إلى بيان مقدّمة لا بدّ منها، وهو أنّه لو[1034] وجبت في قُدَرِنا أن تكون مقارنة للأفعال[1035] لما كان ذلك الوجوب إلا لكونها قُدَرًا لا غير.

وأجاب فقال: (**المؤثّر في وجود أفعال الله تعالى هو[1036] تعلّق قدرته بها زمان حدوثها، وأمّا التَّعلّقات السَّابقة فلا أثر لها البتّة، وهذا لا يمكن تحقّقه[1037] في قدرة[1038] العبد؛ لأنّها غير باقية**).

يقال له: إنّ هذا الكلام مستدرك من وجوه:

[1029] أ م: إلا أن.

[1030] م – فعل في الثاني ويكون.

[1031] أ م: المقدور.

[1032] أ م: مقدورهما.

[1033] أ + تلك.

[1034] أ: في.

[1035] أ م: الأفعال.

[1036] أ م: وهو.

[1037] أ م: تحقيقه.

[1038] م: قُدَر.

أحدها:[1039] أنّه مبنيّ على أنّ بين القدرة والمقدور تعلّقًا أزيدَ من صحّة وجود المقدور بها، وهذا غير معقول ولا مدلول عليه.

وثانيها: أنّه لو يثبت أنّ بين القدرة والمقدور[1040] تعلّقًا، سألناه عن تعلّقات قدرة الباري تعالى أهي قديمة لقدم القدرة[1041] أم متجدّدة شيئًا فشيئًا[1042] لا إلى أوّل؟ فإن كان الأوّل عاد الإشكال في أنّه لماذا لم يوجد الفعل قبل أن وُجد؟ وإن كان[1043] الثّاني ففي ذلك قولٌ بحوادثَ لا أوّل لها.

وثالثها: أنّه لو سُلِّم له[1044] جوازُ حوادث لا أوّل لها لَقيل له: هذه التّعلّقات المفروضة كلّها متماثلة أم مختلفة؟[1045] والثّاني محال؛ لأنّ كلامنا في تعلّقات القدرة الواحدة بمقدور[1046] واحد لا في تعلّقات القدرة بمقدورات[1047] مختلفة، والإضافات إنّما تختلف باختلاف معروضاتها،[1048] فإذا اتّحدت معروضاتُها[1049] لم تختلف، والأوّل[1050] يلزم فيه الإشكال؛ لأنّ تعلّقات القدرة القديمة فيها لم تزل إلى الآن[1051] إذا كانت[1052] لا تقتضي وجودَ هذا المقدور، فلأيّ حال وُجد الآن مع أنّ التّعلّق المتّجدد[1053] الآن يماثل للتّعلقات التي قبله؟ فقد بطل في هذا قولُه: «إنّ المؤثّر في وجود فعله تعالى [هو] تعلّق قدرته به زمانَ حدوثه، وأمّا التّعلّقات السّابقة فلا أثر لها البتّة».

إن قيل: يجوز أن يكون مجموع التّعلّق الحادث وزمان الحدوث المخصوص هو المؤثِّرَ في وجود المقدور، ومن /[٣٨٣و] قبل هذا الزّمان المخصوص لم يكن هذا الزّمان حاصلًا فلم يوجد المقدور.

قيل: هذا باطل؛ أمّا أوّلًا: فلأنّ الأزمنة متماثلة؛ لأنّها مقادير[1054] الحركة، والحركة[1055] من حيث هي حركة لا اختلاف فيها، فمقاديرها لا اختلاف فيها، فلو كان زمانٌ ما علّةً أو جزءً من علّة لوجود[1056] المقدور لَوجب أن يوجد قبل هذا الزّمان. وأمّا ثانيًا: فلأنّا لا[1057] نتكلّم في الزّمان.

[1039] أ م: أحدهما.

[1040] م — والمقدور.

[1041] م: قديمة لقدرة.

[1042] أ م: سببًا فسببًا.

[1043] م — كان.

[1044] م — له.

[1045] أ م: متخلّفة.

[1046] أ م: مقدور.

[1047] أ: مقدورات.

[1048] أ م: مفروضاتها.

[1049] أ م: مفروضاتها.

[1050] أ م: والثّاني.

[1051] أ: إلى بالآن.

[1052] أ: كان.

[1053] أ: المتّحد.

[1054] م: مقادر.

[1055] م — والحركة.

[1056] أ م: وجود.

[1057] م — لا.

فنقول: هذا الجزء المفروض من الزَّمان لَمَ حدَث حيث حدَث ولِم يحدث من قبل، ولا يمكن أن يقال: التَّعلّق المخصوص مع زمان هذا[1058] الجزء من الزَّمان اقتضى حدوثه[1059] حيث حدَث؛ لأنّ الزَّمان لا يكون حادثًا في الزَّمان، فإن قالوا: "فإنّ[1060] حصول هذا الجزء الزَّمانيّ بعد جزء زمانيّ يغني عن المقارنة" كلّمناهم في أوّل جزء أحدثه الله من الزَّمان فنقول: هذا المقدور الحادث لَمَ حدث ولِم يَحدث من قبل، ولا يمكن حينئذ أن يوجد في علّة حدوثه كونُه مسبوقًا بزمان؛ لأنّا قد فرضناه أوّل الزَّمان.

[٧] مسألة

في [أنّ] القدرة هل تتعلّق بالضِّدّين أم لا؟

احتجّ على أنّها لا تتعلّق[1061] بالضِّدّين فقال: (**القدرة[1062] عبارة عن التَّمكّن، ومفهوم التَّمكّن من هذا غير مفهوم التَّمكّن من ذلك**).

أقول: إنّ القوم الذين اختلفوا في هذه المسألة إنّما اختلفوا في أمر غير ما ظننتَه، وذلك أنّهم اتّفقوا على أنّ القدرة معنى[1063] يوجب التَّمكّن، واختلفوا هل هذا المعنى يتعلّق بالضِّدّين[1064] أم[1065] لا؟ فأمّا مفهوم التَّمكّن؛ فلا ريبَ أنّ التَّمكّن[1066] من أحد الضِّدّين غيرُ التَّمكّن من الضدِّ الآخر؛ لأنّه لو كان هو هو لكان أحد[1067] الضِّدّين هو الضِّدَّ الآخر، مثال ذلك الكلام في العلم: فإنّ من جعله نفسَ الإضافة قال: إنّ العلم[1068] بكلّ معلوم غير العلم بغيره؛ لأنّه لو كان هو هو لكان أحد المعلومين هو الآخرَ، وهو محال. والذين قالوا "إنّه معنى يوجب الإضافة" هم الذين اختلفوا هل ذلك المعنى يجوز أن يتعلّق الواحد منه بمعلومين أم لا؟

[1058] م — هذا.

[1059] م: حدوث.

[1060] م + لو.

[1061] أ – على أنّها لا تتعلّق.

[1062] أ: المقدر.

[1063] أ م: بمعنى.

[1064] أ — بالضِّدّين.

[1065] أ: أمّا.

[1066] أ – فلا ريبَ أنّ التَّمكّن.

[1067] أ — أحد.

[1068] أ – فإنّ من جعله نفس الإضافة قال إنّ العلم.

[٨] مسألة[1069]

في أنّ الإدراك عند سلامة الحاسّة وتكامُلِ الشَّرائط المشهورة وحضورِ[1070] المدرَك

هل هو واجب أم لا؟

احتجّ على أنّه غيرُ واجب[1071] بأنّا نرى[1072] الكبير من البعيد صغيرًا، وما ذاك إلا لأنّا نرى بعض أجزائه دون بعض مع استوائها بأسرها في كلّ الشَّرائط.

الجواب:[1073] إنّا لو كنّا عند البعيد نرى نصف الجسم الأعلى مثلًا ويخفى عنّا نصفه الأدنى أو نرى ثلثه ويخفى عنّا ثلثه لكان هذا الاحتجاج جيّدًا، وليس الواقع كذلك؛ بل الجسم[1074] إذا تزايد بُعده عنّا خَفيت[1075] الأجزاء الصِّغار المتَّصلة به[1076] كأصابع الإنسان مثلًا، وما فيه من المعاني اللَّطيفة والنُّقوش والنُّقط، وكلّ ما يكون من هذا الجنس ألطَفُ وأصغر، فإنّه يخفى قبل خفاء ما هو أكبر، فإذا تَمادَى في البعد[1077] تصاغرت جملتُه /[٣٨٣ظ] وهي على ما هي عليه، أعني أنّا نرى الجملة من حيث هي جملة، ولكنّا نراها صغيرة ولسنا نُعدم منها ونفقد قطعة معيّنة كما نفقدها لو حال بيننا وبين نصف[1078] الجسم مثلًا حجاب كثيف، ولعلّ السَّبب المحقَّق في هذا [هو] أنّ المقدار عرض حالّ في هذا الجسم، ولا استبعاد أن يكون الحسّ النَّظريّ يدركه في البُعد المعتدل على حقيقته إدراكًا صحيحًا، ويكون زوال اعتدال البُعد مؤثّرًا في تناقص المقدار من حيث هو مقدار عند الحسّ النَّظريّ إلى أن يفرط البُعد فينتهي الأمر إلى خفائه عنه بالكلّيّة، وإذا لم يكن هذا[1079] مستحيلًا –وقد وجدنا الواقع كذلك– وجب أن نعلّله به، وإن لم نعلم لماذا كان البُعد المفرط مؤثّرًا في تصاغر المقدار عند الحسّ.

واحتجّ أيضًا **(بأنّا لمّا رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كلّ واحد من أجزائه، ويستحيل أن تكون رؤية كلّ واحد من تلك الأجزاء مشروطًا برؤية ذلك الجزء الآخر، وإلا وقع الدَّور. فرؤية كلّ واحد منها[1080] غنيّة عن رؤية الآخر)**.

الجواب: إنّ هذا الكلام محتاج إلى تتمّة، وهو أن يقال: لكنّا لا نرى الجزء المفرد إذا كان غيرَ مؤلّف مع غيره؛ فثبت أنّ رؤية ما قد تكاملت شرائطه وانتفت موانعه غيرُ واجبة.

[1069] م – مسألة.

[1070] أ: حصول.

[1071] أ: واحد.

[1072] أ: لنا.

[1073] م – الجواب.

[1074] أ: كذلك بالجسم.

[1075] م + خفيت.

[1076] م – به.

[1077] م + إذا.

[1078] أ – نصف.

[1079] أ – هذا.

[1080] أ: منهما.

وهذه الشُّبهة غير لازمة؛ لأنّا لا نسلّم أنّا إذا رأينا الجسم[1081] فقد[1082] رأينا الأجزاء، وإنّما[1083] نرى العِظم والمقدار، ويدرك الحسّ شيئًا واحدًا متّصلًا، وليس يدرك أجزاء منفردة كلّ واحد منها مجاور للآخر، وعلى أنّه لو أدرك الحسّ الأجزاء التي تَرَكَّب[1084] الجسمُ منها[1085] لكان لقائل أن يقول: لمَ لا يجوز أن تكون رؤية كلّ جزء واحد من الأجزاء مشروطةً برؤية الآخر.

ولا يلزم الدَّور؛ لأنّ الرؤية للكلّ تحصل دفعة من غير أن تتقدّم رؤية بعضها على رؤية بعض، والشُّروط إنّما يلزم فيها الدَّور إذا أُخذ فيها قيدُ التَّقدّم كما يقال: "دخول زيد إلى الدَّار مشروط بأن[1086] يدخل قبله عمرو، ودخول عمرو إليها مشروط بأن[1087] يدخل قبله زيد"، فهذا يمنع من دخول[1088] أحدهما البتّة، وأمّا إذا قيل: "دخول كلّ واحد منهما[1089] مشروط بدخول الآخر" فإنّه إذا دخلا معًا صحّ ذلك، ولم يناف دخولهما ذلك الاشتراط.

وأيضًا فلمَ لا يجوز أن تكون ذات كلّ واحد من تلك الأجزاء شرطًا في صحّة رؤية الجزء الآخر؟ وإذا كان كذلك كان اندفاع الدَّور أظهر؛ لأنّ كلّ واحد من الأجزاء قد صارت له جهتان: ذاته وصحّة رؤيته؛ فذاته [علّةُ] صحّة رؤية غيره، وصحّةُ رؤيته معلولةُ ذاتِ غيره.

1081 م: الحسب.

1082 أ: وقد.

1083 أ: وإنّا.

1084 أ م: ركّب.

1085 أ: منه.

1086 أ م: أن.

1087 أ م: أن.

1088 م + قبله زيد فهذا يمنع من دخول.

1089 أ م: منها.

[فصل في أحكام الأعراض]

[١] مسألة

في استحالة انتقال الأعراض

احتجّ على ذلك بأنّ[1090] الانتقال عبارة عن الحصول في حيّز[1091] بعد الحصول[1092] في الحيّز الآخر، /[٣٨٤و] وإنّما يُعقَل ذلك في المتحيّز.

أقول: هذا ضعيف جدًّا؛ لأنّ لقائل أن يقول له: [يلزمك] جواز أن يحصل السّواد المخصوص في محلّ بعد حصوله في محلّ آخر ولا تُسمِّي[1093] ذلك انتقالًا؛ لأنّك في هذه الحجّة ما عوّلتَ إلا على مجرّد اللّفظ والعبارة.

واعلم أنّ هذا البحث عند التّحقيق ساقط عن[1094] الأشعريّة؛ لأنّهم يقولون باستحالة بقاء الأعراض، وما يستحيل بقائه يستحيل[1095] انتقاله من[1096] محلّ إلى محلّ؛[1097] لأنّه في الوقت الثّاني يعدم بالضّرورة، والمعدوم لا ينتقل؛ لأنّه سلب محض، وفي الوقت الأوّل يستحيل عليه الانتقال؛ لأنّه في الوقت الأوّل حاصل في المحلّ الذي حدث فيه، فلو كان [في] هذا الوقت أيضًا بعينه[1098] حاصلًا في محلّ آخر لكان الشّيء الواحد في الوقت الواحد حاصلًا في موضعين، وهذا محال بالبديهة.

[1090] م – بأنّ.

[1091] الحيّز: لغة، كلّ منضمّ بعضه إلى بعض. وعند المتكلّمين: الفراغ المتوهّم الذي يشغله شيء ممتدّ كالجسم أو لا كالجوهر الفرد، وعند الحكماء: السطح الباطن من الحاوي المماسّ للسَّطح الظَّاهر من المحوي. **التّوقيف على مهمات التّعاريف** لزين الدِّين عبد الرَّؤوف بن تاج العارفين العابدين الحداديّ. «حيز».

[1092] م – في حيّز بعد الحصول.

[1093] أ م: تسمّ.

[1094] م: عند.

[1095] م – بقائه يستحيل.

[1096] م: في.

[1097] م – محل.

[1098] أ م: يعيّنه.

[٢] مسألة

في بقاء الأعراض

حكى أدلّة أصحابه على استحالة بقائها واعترضها ثم احتجّ للقائلين بجواز بقائها فقال: (**إنّها[1099] [لمّا كانت] ممكنة الوجود في الزّمان الأوّل فتكون كذلك في [الزّمان] الثّاني، إذ لو جاز[1100] أن ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعًا في زمان آخر لجاز أن ينقلب الممتنع في زمان واجبًا في [زمان] آخر. وعلى هذا يجوز أن يكون العالَم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينيه، ثم انقلب واجبًا لعينه. وعلى هذا التّقدير يلزم نفي الصّانع تعالى[1101]**).

أقول: إنّ هذه الحجّة لا يحتجّ بها أصحابُنا؛ لأنّها لو صحّت لأنتجت صحّةَ بقاء الأصوات، وهي عند أصحابنا مستحيلة البقاء، والحجّة في نفسها باطلة؛ لأنّ لقائل[1102] أن يقول: هذا الاستدلال لا ينتج بقاء الأعراض، بل ينتج أنّه ممكن الوجود في الوقت الثّاني، وأنا لا أخالف في ذلك؛ لأنّي أقول: إنّه لو أراد الفاعل إيجاده في الوقت الثّاني لوجد، ولو كنتُ أذهب إلى[1103] أنّه مستحيل الوجود في الوقت الثّاني لم يسَعْنِي القول بأنّه لو أراد الفاعل إيجاده في الوقت الثّاني[1104] لوجد، كما أنّه ليس إذا أراد الفاعل أن يوجد ثاني القديم[1105] في الوقت الثّاني وجد لمِا كان مستحيلًا في نفسه، فأنا إنّما أحلتُ البقاء –وهو استمرار الوجود [في] زمانين متّصلين– ولم أقل إنّه غير ممكن الوجود في الوقت الثّاني، وبين قولنا "هو مستحيل استمرار الوجود في وقتين أو أزمانًا[1106] متّصلة" وبين قولنا "هو مستحيل الوجود في الوقت الثّاني" فرق ظاهر، وإذا كان كذلك لم[1107] يلزمني قولكم «لو جاز أن ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعًا لذاته في زمان آخر لجاز كذا وكذا[1108]»؛ لأني لم أقل ذلك فيلزمني عليه ما[1109] ألزمتموه، وهذا التّحقيق يُظهِر أنّ أحد الاعتراضات التي اعترض بها على دليل الأشاعرة في استحالة البقاء على العرض[1110] ليس بلازم، وهو قوله: «لمَ لا يجوز أن[1111] يبقى العرض أزمنة، /[٣٨٤ظ]

[1099] م: إنّما.

[1100] أ + إذ لو جاز.

[1101] أ – تعالى.

[1102] أ: القائل.

[1103] م – إنّه لو أراد الفاعل إيجاده في الوقت الثّاني لوجد، ولو كنتُ أذهب إلى.

[1104] م + لم يسعني القول بأنّه لو أراد الفاعل إيجاده في الوقت الثاني.

[1105] أي شريك الباري.

[1106] أ م: زمانًا.

[1107] م — لم.

[1108] أ — وكذا.

[1109] م: وما.

[1110] العرض: «الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع؛ أي محلّ يقوم به: كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه، ويقوم به، والأعراض على نوعين: قارّ الذّات وهو يجتمع أجزائه في الوجود: كالبياض والسّواد، وغير قارّ الذّات، وهو الذي لا يجتمع أجزائه في الوجود: كالحركة والسُّكون». **التّعريفات** للجرجاني، ص١٩٣.

[1111] م — أن.

ثم ينتهي إلى حال يجب فيها عدمه لذاته، فلا يحتاج إلى مُعدِم، كما قلتم: إنّه جائز الوجود[1112] في الزّمان الأوّل، ثم انقلب ممتنعًا في الزّمان الثّاني».

[٣] مسألة

في [أنّ] التّأليف هل يحلّ [في] محلّين أم لا؟

قال: (**إنّ أبا هاشم وافق على امتناع الحلول في ثلاثة، فنطالبه[1113] بالفرق**).

أقول: إنّ أصحاب أبي هاشم[1114] قد اعتذروا عن ذلك بما هو مشهور من أقوالهم وهو: «إنّه لو[1115] جاز أن يحلّ في الأجزاء[1116] الثّلاثة فصاعدًا تأليفٌ واحدٌ لجاز أن ينفصل من الجبل العظيم مقدار الخردلة فيتهافت الجبل جميعه حتى يصير أجزاء لا تتجزّأ، وهذا محال».

قال: (**وإحالة صعوبة التّفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال**)، يعني حلول العرض الواحد في محلّين.

أقول: إنّ إحالة صعوبة التّفكيك على الفاعل المختار يقتضي إبطال الأدلّة والتّعليلات كلّها، مثاله: أنّه قبل هذا الكلام بمسألتين قد استدلّ على إبطال[1117] الشُّعاع فقال: «لو كان[1118] الإبصار خروج[1119] الشُّعاع [عن العين] لوجب تشوّش الإدراك عند هبوب الرّياح. وأيضًا فإنّه كان يستحيل أن[1120] نرى نصف السّماء؛ لِامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتّصل بكلّ هذه الأجسام».[1121] واستدلّ على أنّه لا يُشترَط في السّمع وصولُ الهواء الحامل للصّوت إلى الصِّماخ: «فإنّا نسمع كلام من يحول بيننا وبينه الجدار، ولو كان ذلك شرطًا لوجب

[1112] أ + كان.

[1113] م: مطالبة.

[1114] هو عبد السّلام بن محمد بن عبد الوهّاب الجبّائي، أبو هاشم (ت ٣٢١ هـ/٩٣٣م)؛ عالم بالكلام، من شيوخ المعتزلة وكبارهم، وله آراء انفرد بها، وهو أحد الممثّلين لنظريّة الأحوال في تاريخ الفكر الإسلامي. وإليه تنسب الطّائفة البهشميّة من المعتزلة نسبة إلى كنيته أبي هاشم. ولد في بغداد وتوفي بها. انظر: **فضل الاعتزال** للقاضي عبد الجبّار، ص ٣٠٤-٣٠٨؛ **والتّبصير في الدّين** للإسفراييني، ص ٥٣-٥٨؛ **وتاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ١١/٥٥؛ **والبداية والنّهاية** لابن كثير، ١١/١٧٦.

[1115] أ — لو.

[1116] أ: أجزاء.

[1117] أ — على إبطال.

[1118] أ م: كانت.

[1119] أ: الخروج؛ م: لخروج.

[1120] أ م — أن.

[1121] انظر: **المحصّل** لفخر الدّين الرّازي، ص ١١٠.

أن[1122] لا نسمعه؛ لأنّ الهواء النّافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشّكل الأوّل الذي باعتباره[1123] كان حاملًا[1124] للحروف».[1125]

وفي كتابه[1126] من أمثال هذه[1127] الأدلّة على أمثال هذه الأحكام الكثير الواسع، فإن خللنا نظام الاستدلالات العقليّة وقلنا: لمَ لا يُحال صعوبة التّفكيك على الفاعل المختار، ولا نعلّل ولا نستنبط لها بالعقل أمرًا[1128] اقتضى بها،[1129] فليقل له القائل: لمَ لا يكون الفاعل المختار منع الرّياح من تشويش[1130] الشُّعاع؟ ولمَ لا[1131] يكون الفاعل المختار أوجد في العين شعاعًا كثيرًا أخرج منه ما يتّصل بنصف السَّماء؟ ولمَ لا يكون الفاعل المختار أوسع مسام الجدار حتى دخلها الهواء الحامل للصَّوت على الشَّكل[1132] الأوّل من غير أن يضطرب ولا يتشوّش؟ ويفضي ذلك إلى إفساد الأدلّة واطِّراح النَّظر العقليّ.

واعلم أنّ هذا الرَّجل قليلُ الإنصاف؛ لأنّه يستدلّ على ألف حكم من الأحكام بأمثال هذه الأدلّة ولا يخطر له الفاعل المختار ببالٍ أصلًا، فإذا استدلّ أصحابنا في الحكم النَّادر بما يناسب هذه الأدلّة صار الفاعل المختار إليه أقربَ من حبل الوريد، فيترك النَّظر والتَّدقيق[1133] ويقول: لمَ لا[1134] يكون ذلك من آثار الفاعل المختار؟ ولا فرق عندنا بين من قال: «لا تسندوا صعوبة تفكيك الحصاة /[٣٨٥و] وسهولة تفكيك الهواء إلى أمور راجعة إليهما، واجعلوا ذلك الفاعل المختار فقط» وبين[1135] من قال: «لا حرارة في النَّار، ولا برودة في الثَّلج، ولا حلاوة في العسل، وما[1136] نحسّ[1137] عند ملاقاة هذه الأجسام[1138] فهو شيء يُحدثه الله بجري العادة». وكلّ هذه عندنا[1139] فاسد، ونوع من السَّفسطة.

1122 أ — أن.

1123 م: باعتبار.

1124 أ م: حاصلا.

1125 انظر: **المحصّل** لفخر الدّين الرّازي، ص ١١١-١١٢.

1126 أ م: كبار.

1127 أ — هذه.

1128 أ م: أمر.

1129 أ: اقتضائها.

1130 أ: تشوّش.

1131 م — لا.

1132 أ م: شكل.

1133 م — والتدقيق.

1134 أ — لا.

1135 أ: بين.

1136 م: ولا.

1137 أ م: يحسن.

1138 أ م: الأحكام.

1139 أ — عندنا.

[الأجسام وعوارضها]

[١] مسألة

في جواز خلوّ الأجسام عن الألوان والطُّعوم[1140]

استدلّ على ذلك بأنّ الهواء لا طعم له[1141] ولا لون [له].

أقول: الاستدلال لا يصحّ على أصوله؛ لأنّه لا يجب[1142] إدراك ما يصحّ إدراكه مع سلامة الحاسّة وتكامل الشَّرائط، فمن الجائز على أصله أن يكون للهواء لون وطعم[1143] لم[1144] ندركهما؛ لأنّه لم يخلق لنا إدراكهما، وإنّما هذه الدَّلالة يصحّ أن يتمسَّك أصحابنا[1145] لفهمهم[1146] الإدراك، وقبولِهم[1147] بوجوب الإحساس عند صحّة الحاسّة وتكامل الشَّرائط المشهورة.

[٢] مسألة في أنّ الأجسام مرئيّة.

خلاصة ما[1148] ذكره: أنّا [لما] نرى الطَّويل فإمّا أن يكون الذي رأيناه جسميَّتَه أو عرضًا هو طوله، والثّاني باطل؛ لأنّا نرى هذا الطَّويل حاصلًا في الحيّز، وذلك لا يُعقَل في العرض، فثبت الأوّل. وفي ذلك كون الجسم مرئيًّا من حيث كان جسمًا.[1149]

أقول: إنّ مخالفه [في] هذه المسألة يقول:[1150] إنّي رأيت من الطَّويل طوله وهذا المقدار المخصوص، لكنّ النَّفس لما كان متقرّرًا عندها ومذكورًا[1151] في بديهتها أنّ المقدار لا يكون إلا لجسم، وأنّ الجسم[1152] يلازم[1153] الحصول في الحيّز، تنبّهت وعلمت أنّ هذا جسمٌ، وهذه العلوم تحصل[1154] كلّها دفعة واحدة؛ لأنّها علل

[1140] أ – الطعوم.

[1141] م – له.

[1142] أ م: يوجب.

[1143] م: لون ولا طعم.

[1144] أ م: ثم.

[1145] م – أن يتمسك أصحابنا.

[1146] أ م: لفهم.

[1147] أ م: قولهم.

[1148] أ م: مما.

[1149] م + جسمًا.

[1150] م – يقول.

[1151] م – رأيت من الطَّويل طوله وهذا المقدار المخصوص لكنّ النَّفس لما كان متقرّرًا عندها ومذكورًا.

[1152] أ – وأنّ الجسم.

[1153] أ: يلازمه.

[1154] أ م: تحصيل.

ومعلولات، فهي[1155] متقارنة[1156] في الوجود لا يتأخّر بعضها عن البعض. والحاصل أنّ[1157] المدرَك في الحسّ ليس إلا الامتداد، فأمّا الجسم من حيث كان جسمًا فمعلوم من النَّفس لا يُدرَك من الحسّ، والمستدلّ مدفوع إلى إفساد هذا الاحتمال ليصحّ مذهبه، ولي في هذه المسألة كلام مستقصى ونظر طويل، ذكرتُه في **كتاب العبقريّ الحسان**.

[٣] مسألة في الخلاء.[1158]

استدلّ على[1159] جوازه بأنّ الجسم إذا انتقل إلى مكان فالمكان إمّا أن يكون خاليًا –وهو المطلوب– أو مملوءًا، [وإن كان مملوءًا] فإن لم ينتقل[1160] الجسم الذي فيه لزم التَّداخل، وإن انتقل فإمّا أن ينتقل إلى مكان الجسم الأوّل فيلزم الدَّور، [أو] إلى مكان جسم آخر. والكلام فيه كما في الأوّل، فيلزم إذا تحرّكت بقّة أن يتدافع[1161] جملة كرة العالم، وهو باطل.

أقول: لمَ[1162] لا يجوز أن يتحرّك فيعمل في حركته دائرة، ويكون انتقاله إلى مكان الجوهر الذي عن[1163] يساره حال انتقال الجوهر الذي عن يمينه إلى مكانه؛ وذلك لأنّ[1164] الجواهر[1165] نفرضها [على] شكل دائرة، فإذا تحرّك الواحد منها شغل[1166] الحيّزَ الذي كان فيه الجوهر الثَّاني الذي كان عن يساره، وشغل الثَّاني حيّزَ الثَّالث والثَّالث حيّز الرَّابع، كذلك إلى أن ينتهي /[٣٨٥ظ] الأمر إلى الجوهر الذي كان بيمينه، فيشغل هذا الجوهر [حيّزَ] الأوّل، ويكون هذه الحركات وشَغْل الأحياز في وقت واحد؛ لأنّها علل ومعلولات كالحلقة من الحديد، إذا علّمنا على جزء منها ثم أدرناها وهي في مكانها فإنّه ينتقل ذلك الجزء الذي علّمنا عليه إلى المكان

[1155] أي العلل والمعلولات.

[1156] أ م: مقارنة.

[1157] م — أنّ.

[1158] الخلاء: «بالمدّ: هو أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسّان وليس بينهما ما يماسّهما ليكون ما بينهما بعدًا موهومًا ممتدًّا في الجهات، صالحًا لأن يشغله جسم ثالث، لكنّه الآن خالٍ عن الشَّواغل». **الكليّات** للكفوي، ٤٢٦؛ وفي **التَّعريفات**: «هو البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلّمين؛ أي الفضاء الذي يثبته الوهم، ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر: كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفًا له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيّزًا للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إيّاه يجعلونه خلاء. فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد إلا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئًا محضًا؛ لأنّ الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج؛ بل هو أمر موهوم عندهم؛ إذ لو وُجد لكان بعدًا مفطورًا، وهم لا يقولون به، والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء والمتكلّمون إلى إمكانه». **التَّعريفات** للجرجانيّ، ص ١٣٥.

[1159] م — على.

[1160] م: ينقل.

[1161] أ: تدافع.

[1162] أ — لم.

[1163] أ: على.

[1164] أ: أنّ.

[1165] م – شغل.

[1166] م — شغل.

الذي يليه، والذي يليه إلى الذي يليه، هكذا حتّى يحصل الجزء الذي كان عن يمين الجزء الذي علّمنا عليه في حيّزه، والكلّ في وقت واحد؛ لأنّه لو لم يكن في وقت واحد لزم التّفكيك في أجزاء الحلقة، وأيضًا كان يلزم تراخي المعلول عن علّته، وهو محال. فثبت أنّ الدَّور الذي ألزمه هذا المتكلّم ليس بلازم.

وأيضًا فلقائل أن يقول: وما المانع [من] أن يتحرّك كرة العالم عند تحرّك البقّة، ولمَ قلتَ إنّ ذلك باطل؟ والقول في ذلك كالقول[1167] في السَّمكة تتحرّك في الماء، فإنّها تتحرّك إلى مكان تدفع عنه ما كان فيه من الماء، وذلك الماء المشار إليه يتحرّك إلى مكان ماء آخر، هكذا أبدًا إلى أن يتحرّك البحر كلّه.

شبهة: (**الخلاء يحتمل التّقدير، فيكون مقدَّرًا**).

(**جوابه: لا نسلّم أنّه يحتمل التّقدير على التّحقيق، بل على سبيل التّقدير كما أنّا نقول: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان المحيط واقعًا خارجَ العالم، لكن لما كان ذلك على سبيل التّقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارجَ العالم،[1168] فكذا هاهنا**).

أقول: للخصم أن يقول: الفرق بين الموضعين [هو] أنّ تقدير وقوع المحيط خارج العالم على تقدير أن يكون نصف قطر العالم[1169] ضعف[1170] ما هو الآن تقدير وهميّ كاذب؛ لأنّه يستحيل أن يكون خارج العالم جسم، فهو عندنا مثل تقدير "أنّ واجب الوجود غير موجود"، "وأنّ ذاته توجب له صفةَ الجاهل لا صفةَ العالم" فإنّ هذه تقديرات وهميّة كاذبة لا ينبني عليها أمر،[1171] ولا يقتضي فرضها صحّة شيء وثبوته.

وأمّا فرضنا دارًا مربّعة وبين حيطانها الأربعة خلاء، وهو عدم محض، فإنّه محال؛ لأنّ ذلك الخلاء أمر حاصل واقع قد حصرته الحيطان الأربع، وأنتم تقولون: إنّه عدم محض، ونحن نقول: لا يمكن أن يكون هذا الحاصل الواقع المحصور بين الحيطان الأربع عدمًا محضًا وسلبًا صرفًا؛ لأنّه يحتمل التّقدير بأن نقول: إلى هذا الحدّ يمكننا أن نُخرِج جناحًا من هذا الحائط، ثم نقول: وهذا الجناح لا يتبع له دون هذا الحدّ، بل يتبع ما دون هذا[1172] الحدّ لجناح أصغر. وأيضًا نقول: هذا الخلاء مربّع؛ لأنّ الحيطان مربّعة، فلو كانت مستديرة كان الخلاء مدوّرًا، ولو كانت مثلّثة كان الخلاء مثلّثًا، فهو إذًا /[٣٨٦و] قابل[1173] للمقادير المختلفة والأشكال المختلفة،[1174] ولا شيء من العدم الصَّرف كذلك، فهو إذًا ليس بعدم، بل هو ملاء. وإنّما سمّيتُموه خلاء تسمية لفظيّة. فأي مقايسة بين هذا وبين فرضنا [وقوع] المحيط خارج العالم، مع[1175] علمكم بمذهبنا في استحالة ذلك الفرض

[1167] م – في ذلك كالقول.

[1168] أ + لكن لما كان ذلك على سبيل التّقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم.

[1169] م+ لم.

[1170] أ م: أضعف.

[1171] أ + به.

[1172] أ – هذا.

[1173] م: لقابل.

[1174] م – والأشكال المختلفة.

[1175] أ م: فرضنا محيط العالم خارج مع.

وامتناعه، واتّفاقِكم معنا على وقوع هذا الخلاء وحصوله فضلًا عن إمكانه وصحّته، فقياس أحد الصُّورتين على الأخرى وتشبيهها ظلم محض.

[٤] مسألة في تماثل الأجسام

احتجّ على تماثلها بأنّها بتقدير استوائها في الأعراض يلتبس بعضها ببعض، ولولا تماثلها لما كان كذلك. واعترضه فقال: (**هذه الدَّلالة إنّما تصحّ في حقّ من تصفّح جميع الأجسام وشاهد التباس[1176] كلّ واحد منها[1177] بكلّ[1178] ما عداه، فأمّا قبل ذلك فليس إلا رجمًا[1179] بالظَّن**).

أقول: هذه الدَّلالة غير صحيحة، والاعتراض الذي اعترضها به ليس بجيِّد.

أمّا أنّها غير صحيحة؛ فلأنّا لو قدّرنا أنّها إذا تساوت في جميع الأعراض التبس بعضها ببعض، فلمَ قال: إنّها إذا التبس بعضها ببعض على الحسّ كانت متماثلة، ولمَ لا يجوز أن[1180] يقال: إنّها متشابهة عند الحسّ وليست[1181] متماثلة في الحقائق لجواز أن يكون مع تشابهها وتساويها عند الحسّ حقائق مختلفة في أنفسها، أعني أن يجب لبعضها لوازم لذاته لا يجب للأخرى[1182] وإن كانت عند الحسّ متشابهة[1183] لها، فإن أمكنه بيان أنّها إذا تشابهت في الحسّ كانت متماثلة [في] الحقائق فيدلّ على ذلك.

وأمّا أنّ[1184] الاعتراض غيرُ جيّد؛ فإنّه قد كان الوجه أن يقول: لا نسلّم أنّها بتقدير استوائها في جميع الأعراض يلتبس عند الحسّ، ولمَ قلتم ذلك؟ وما دليلكم عليه؟ فإنّ المنع هكذا أجود من قوله: «هذه الدَّلالة إنّما تصحّ في حقّ من تصفّح جميع الأجسام وشاهد التباس[1185] بعضها ببعض»؛ لأنّ المستدلّ ما ادّعى أنّ هذا قد وقع، وإنّما قال: لو قدّرنا وقوع التَّساوي في الأعراض لَالتبست، وما ادّعى أنّ التَّساوي في الأعراض والالتباس قد وقع ليقال له: «هذا إنّما يصحّ في[1186] حقّ من تصفّح جميع الأجسام وشاهد التباس بعضها ببعض».

وأيضًا فإنّ صاحب الدَّلالة يقول: المقدّمة الأولى من الدَّليل[1187] – وهي الالتباس على الحسّ بتقدير التَّساوي في جميع الأعراض– مقدّمة جليّة تكاد أن تكون ضروريّة؛ لأنّ المدرَكات هي الألوان[1188] والأضواء

1176 أ م: الناس.

1177 أ م: منهما.

1178 أ م: وكل.

1179 أ م: رجم.

1180 أ – يجوز أن.

1181 م — وليست.

1182 م: للآخر.

1183 أ: مشابهة.

1184 م — أنّ.

1185 م: الناس.

1186 أ: من.

1187 أ: دليلي.

1188 أ: الأوّلون.

والأشكال والمقادير، وما عدا ذلك لا يمكن إدراكه بالحسّ، ومن خالف في ذلك خالف في مقدّمة ضروريّة، وإذا قدّرنا أنّ أجسام العالم قد صارت كلّها لونًا واحدًا[1189] وضوءً واحدًا وشكلًا واحدًا ومقدارًا واحدًا فإمّا أن يدرك الحسّ اختلافًا لها بعد ذلك أو لا يدرك؟ /[٣٨٦ظ] فإن لم يدرك فقد يثبت الالتباس والتّشابه الذي أردتَه،[1190] وإن أدرك بعد ذلك اختلافًا فيها فقد أدرك الحسّ أمرًا خارجًا عن هذه الأشياء الأربعة باعتباره صارت الأجسام مختلفة على الحسّ، لكن ذلك غير معقول؛ لأنّه لو عُقل أن يدرك الحسّ غير هذه الأربعة لعُقل أن يدرك الحسّ المجرّدات كالنُّفوس النّاطقة والعقول العارفة، وهذا محال. وهذا البحث وإن كانت الأشعريّة تنكره لتجويزهم إدراكَ كلّ شيء بالحسّ إلا أنّه صحيح في نفسه وضروريّ، والمخالف فيه مكابر.

[٥] مسألة

في جواز عدم الأجسام بعد وجودها.

[احتجّ] على ذلك بأنّ الجسم لما لم يكن أزليًّا وجب أن لا يكون أبديًّا؛ لأنّ ما لا يكون أزليًّا كانت ماهيّته قابلة للعدم [أبدًا]، وذلك القبول من لوازم تلك الماهيّة، فتكون الماهيّة قابلة للعدم أبدًا.

أقول: إنّه [ما] استدلّ في محلّ النّزاع؛ لأنّ مخالفيه في هذه المسألة لا يذهبون إلى أنّ الجسم خرج من الإمكان الذّاتيّ إلى الوجوب الذّاتيّ، ولكنّهم يقولون: هو ممكن في نفسه لكن لا مُعدِم له فيبقى أبدًا. تحقيق ذلك: أنّ الإمكان يُطلَق باعتبارين:

أحدهما: الإمكان اللّازم لماهيّة الممكن.

والآخر: الإمكان المطلق، وهو أن يكون الشّيء صحيحًا في نفسه، ويصحّ أن يكون له مؤثّرٌ إن تتكامل شرائط التّأثير وينتفي المانع.

وأحد هذين الإمكانين غير الثّاني، ألا يرى أنّا[1191] نقول: إنّما يصحّ تأثير المؤثّر فيه؛ لأنّه صحيح الحصول في نفسه، فيعلّل أحدهما بالآخر والعلّةِ، وأيضًا نقول: هذا الشّيء في حدّ ذاته أنّه ممكن الوجود والعدم، لكن لا مؤثّر يحصِّل وجوده، كما أنّا لو فرضنا انتفاء ذات واجبة الوجود فإنّه لا تخرج الممكنات عن كونها[1192] ممكنات، ولا يكون انتفاءُ ما سبيله أن يحصّلها ويُخرِجها عن عدمها موجبًا لانقلاب إمكانها ودخولها في باب[1193] الأشياء الواجبة.

[1189] أ: واحد.

[1190] أ: ارتدّه.

[1191] أ: أن.

[1192] م – التباس بعضها ببعض وأيضا فإنّ صاحب الدلالة يقول... فإنّه لا تخرج الممكنات عن كونها.

[1193] م: الباب.

[**أقول**:][1194] إنّ مخالفه في هذه المسألة إمّا الفلاسفة وهم لا يقولون: إنّ الماهيّة قد خرجت عن كونها قابلة للعدم، بل يقولون: هي[1195] مع كونها قابلة للعدم مستحيلةُ العدم لا لذاتها، بل[1196] لأمر من خارج، وهو أنّ علّتها واجبة الوجود، ولا ضدّ يطرئ عليها فيُزيل تأثير علّتها عنها. وهذا غير متناقض؛ لأنّ التّنافي إنّما يكون لو كانت صحيحة العدم من ذاتها ومستحيلة العدم من ذاتها[1197] معًا، وهذا لا يقولونه.

وإمّا المتكلّمون فإنّهم يقولون: هي ممكنة العدم في ذاتها، لكنّها مستحيلةُ العدم لأمر من خارج أيضًا، وهو انتفاء ما يُعدِمها مع صحّة استمرارها، /[٣٨٧و] وهذا أيضًا غير متناقض؛ لأنّهم ما جعلوا الاستحالة والصِّحّة معًا للذّات ليتحقّق التّنافي. فقد ظهر أنّه لم يدلّ على موضع النِّزاع.[1198]

[٦] مسألة في المزاج

ذكر ما يقوله الفلاسفة من انكسار كيفيّات العناصر عند الاختلاط، وحدوث كيفيّة متوسّطة وهي المزاج. واعترضه بأنّ ذلك يوجب حصول الكاسرين والانكسارين دفعة واحدة، وذلك محال؛ لأنّ المنكسر حال كونه منكسرًا لا يكون كاسرًا.

ثم سأل نفسه: (**لمَ لا يجوز أنّ الكاسر هو الصُّورة [المقوّمة]، وهي باقية من غير انكسار، والمنكسر هو الكيفيّة القابلة للأشدّ والأضعف**).

وأجاب فقال: (**الصُّورة إنّما تُكسِر بواسطة الكيفيّة [الفائضة عنها]، فيعود المحذور**).

أقول: لمَ قلت إنّ الصُّورة إنّما تكسر بواسطة الكيفيّة؟ ولمَ لا يجوز أن تكون الصُّورة كاسرة بمجرّد نفسها؟

فإن قلتَ: إنّ الصُّورة المائيّة إنّما تكسر الحرارة من النّار بالبرودة التي فيها، لا[1199] بمجرّد كونها صورة مائيّة مع قطع النَّظر عن البرودة؛ [لأنّ الصُّورة] لا تضادّ حرارةَ النّار.

قلتُ: لمَ قلتَ ذلك؟ ولمَ لا يجوز أن تكون الصُّورة بخصوصيّتها مع قطع النَّظر عن الكيفيّة الصَّادرة عنها تكسر الكيفيّة التي في الصُّورة الأخرى؟ وقد وجدنا الواقع مطابقًا لذلك، فإنّ الصُّورة المائيّة تكسر الحرارة التي في النّار، لا بالبرودة التي فيها، بل بمجرّد صورتها، فإنّ الماء الشَّديد السَّخونة يطفئ النّار كما يطفئها الماء البارد.

[1194] في كلا النُّسختين هنا بياض بمقدار كلمة، ولعل الصَّواب ما أثبتناه.

[1195] أ + نعم.

[1196] م – بل.

[1197] أ – ومستحيلة العدم من ذاتها.

[1198] م – النزاع.

[1199] أ – لا.

وللخصم أن يقول: هذا يفضي أن يكون ضدُّ الواحد أكثرَ من واحد، وذلك يقتضي أن يكون ضدّ الحرارة هي البرودة والصُّورة المائيّة وهما شيئان، ولا يجوز أن يكون ضدّ الواحد إلا واحدًا.[1200]

وللمعترض أن يجيب عنه فيقول: القول بأنّ «ضدّ الواحد واحد» مذهب لم[1201] يثبت بالحجّة[1202] قاطعة، فأنا في هذا المقام لا أقول به، وأيضًا فأنا لا أثبت للصُّورة[1203] ضدًّا، وإنّما أجعلها موجبة لبطلان الحرارة لا من حيث كانت ضدًّا. وتحقيق ذلك: أنّ الضِّدَّين هما[1204] اللذان يتعاقبان على موضع واحد، وليست الصُّورة[1205] المائيّة معاقبة للحرارة على موضع[1206] واحد؛ لأنّ موضع[1207] الحرارة [هو] صورة النَّار، ومستحيل أن تحصل[1208] صورة الماء في صورة النَّار على حسب حصول الحرارة في صورة النَّار؛ لأنّ صورة الماء صورة مقوّمة، وليست[1209] تعرض. ولا كيفيّة تحصل في صورة أخرى؛ لأنّ[1210] حلول الصُّورة في صورة محال.

وإذا خرجت الصُّورة عن كونها مضادّة للكيفيّة جاز أن يبطلها على طريق الإيجاب الخارج عن المضادّة، فلا يلزم من ذلك أن يكون ضدّ الواحد أكثر من واحد.

[٧] مسألة في الجنّ

[قال:] أثبتهم المتكلّمون، وأمّا الفلاسفة فأثبتوهم على وجه غير الوجه الذي أثبتهم المتكلّمون عليه؛ لأنّهم قالوا: إنّها ذوات غير متحيّزة، ولا حالّة /[٣٨٧ظ] في المتحيّز. فمنهم من يقول: هي أنفس البشر، ومنهم من يقول: هي نوع آخر.

واحتجّ الفلاسفة على نفي ما أثبته المتكلّمون فقالوا:[1211] هذه الأشخاص إمّا أن تكون أجسامًا لطيفة فوجب أن يحرّقها الرِّياح القويّة، وأن لا تقدر على حمل الأشياء الثَّقيلة، وهو خلاف ما يذهب إليه [المتكلّمون] في أمرهم. وإمّا أن تكون أجسامًا كثيفة فيجب إبصارها، وإلا لزمت السَّفسطة.

[1200] أ م: واحد.

[1201] أ م: مذهب ولم.

[1202] أ م: الحجة.

[1203] أ م: الصُّورة.

[1204] م – هما.

[1205] أ م: صورة.

[1206] أ م: موضوع.

[1207] أ م: موضوع.

[1208] أ – تحصل.

[1209] م: وليس.

[1210] م: لا.

[1211] أ م: فقال.

واعترضه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن تكون[1212] أجسامًا لطيفة[1213] بمعنى عدم اللَّون[1214] لا بمعنى رقّة القِوام**).

أقول: هذا الاعتراض غيرُ لازم على أصول الفلاسفة؛ لأنّ كلّ جسم عديم[1215] اللَّون فهو بسيط؛ لأنّ الأجسام الملوَّنة عندهم هي[1216] المركَّبات خاصَّة، وكلّ بسيط فلا لونَ له كالفلك [والعقول] وغيرهما[1217] من البسائط، وكلّ مركّب عندهم يكون [ملوَّنًا]؛ لأنّ اللَّون يتبع المزاج، فكلّ ذي مزاج[1218] ملوّن، فهذه القضايا الأربعة عندهم صادقة كلّها: كلّ مركّب ملوّن، كلّ ملوّن مركّب، كلّ بسيط غير ملوّن، كلّ ما ليس بملوّن[1219] فهو بسيط. وهذه القضيّة الأخيرة –وهو قولنا "كلّ ما ليس بملوّن فهو بسيط"– لازمة من صدق القضيّة الأولى وهي: كلّ مركّب ملوّن –بطريق عكس النَّقيض–؛ لأنّه إذا صدق "كلّ مركّب ملوّن" صدق "ما ليس بملوّن ليس بمركّب[1220]".

فقد ثبت إذًا أنّه لو كان الجنّ أجسامًا غيرَ ملوّنة لكانت بسائطَ، لكن لو كانت بسائط لَاستحال أن تكون لها[1221] الحواسّ الخمس، وهي الشَّمّ والذَّوق والإبصار[1222] والسَّمع واللَّمس؛ لأنّ هذه الحواسّ من توابع المزاج عندهم، ويستحيل أن تكون للبسيط، لكن هذا خلاف ما يذهب إليه [المتكلّمون] في الجنّ؛ لأنّ مثبتيهم يقولون: إنّهم يسمعون الكلام، ويرون[1223] الإنسان، ويشمّون[1224] الرَّائحةَ الطّيّبة فيحبّونها والرَّائحةَ[1225] الخبيثة فيكرهونها، ويأكلون، ويلمسون. والاعتراض[1226] إذًا غير لازم على أصول الفلاسفة.

[1212] م – أن تكون.

[1213] م – لطيفة.

[1214] م + لا بمعنى عدم اللون.

[1215] أ م: عدم.

[1216] أ: في.

[1217] أ م: كالفلك وإلا وغيرهما.

[1218] م – فكلّ ذي مزاج.

[1219] م – كلّ ما ليس بملوّن.

[1220] أ – ملوّن صدق ما ليس بملوّن ليس بمركّب.

[1221] أ: له.

[1222] م – لاستحال أن يكون له الحواسّ الخمس وهي الشَّمّ والذَّوق والإبصار.

[1223] أ م: ويذوق.

[1224] م: ويسمعون.

[1225] م – والرَّائحة.

[1226] أ: والأعراض.

[فصل في أحكام الموجودات]

[١] مسألة

في الغيرين والضِّدَّين

قال: (**الضدّان هما الوصفان[1227] الوجوديّان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالسَّواد والبياض**).

أقول: يجب أن يُزاد في هذا الحدّ فيقال: "في المحلّ الواحد في الزَّمان الواحد[1228]"

قال: (**والغيران هما اللذان يجوز مفارقة أحدهما صاحبه إمّا بمكان أو زمان أو وجود وعدم**).

أقول: لا حاجة إلى لفظ الزَّمان؛ لأنّ لفظ الوجود والعدم يغني عنها، فإنّه متى افترق[1229] الشَّيئان في الوجود والعدم بمعنى أنّه يوجد أحدهما والآخر غير موجود فهما غيران، وهذه اللفظة كما تغني عنها فإنّ لفظة زمان لا تغني عن لفظة وجود وعدم، فلو اقتصر على قوله "مكان /[٣٨٨و] أو زمان" لفسد الحدّ؛ لأنّ أجزاء[1230] الزَّمان متغايرة وليست مما يفارق الواحد منها[1231] صاحبه بزمان، وإلا لزم التَّسلسل في الظُّروف الزَّمانيّة، وهذا محال. وكذلك لو قدّرنا أنّ الله تعالى خلق شيئًا قبل خلق العالم والزَّمن ثم أعدمه وأوجد شيئًا آخر لكانا غيرين وإن لم يفترقا بالزَّمان؛ لأنّا قد فرضنا عدم الزَّمان.

فقد ظهر أنّ الحدّ لو اقتصر فيه على أن يقول: "ما يمكن أن يفارق أحدهما الآخر [إمّا] بمكان أو وجود وعدم" لحصل مقصوده، ولا حاجة إلى أن يقول: أو زمان. وإنّه لو[1232] اقتصر على قوله "بمكان أو بزمان" ولم يذكر لفظتي وجود وعدم لم يحصل مقصوده، وكان الحدّ ناقصًا.

فإن قيل: فأيّ حاجة به[1233] إلى ذكر المكان؟

قيل: لأنّ من يقول بقدم العالم يثبت أنّ فلك زحل غير فلك[1234] القمر مثلًا، وإن لم يجز عنده افتراقهما بوجود وعدم، بل الغيريّة مستندة إلى اختلاف المكانين فقط.

[1227] أ م: العرضان.

[1228] م – في الزَّمان الواحد.

[1229] م — افترق.

[1230] أ م: آخر.

[1231] أ م: منهما.

[1232] م — لو.

[1233] م – به.

[1234] م – زحل غير فلك.

إن قيل: بل الغيريّة في الفلكين يثبت لاختلاف آثارهما أو لاختلاف ما فيهما من الكواكب أو لغير[1235] ذلك.

[قيل:] الغرض يحصل بدون هذا التَّطويل، فإنّ من خُلِق عنده علمٌ ضروريٌّ بأن جسمين في مكانين فإنّه يقطع بتغايرهما قبل النَّظر في ماهيّة كلّ واحد منهما، وقبل النَّظر في حقائقهما، وأحوالهما، وسائر ما يتعلّق بهما؛ بل مع فرضنا إيّاه عالما[1236] باختلاف المكانين فإنّه يقطع بالتَّغاير، فدلّ ذلك أنّ تعقّل المكانين كافٍ في تعقّل التَّغاير.

[٢] مسألة

في الجمع بين المثلين في محلّ واحد

احتجّ على فساد ذلك فقال: (**إنّ بتقدير الاجتماع لا يحصل[1237] الامتياز بالذَّاتيّات ولا باللوازم، وإلا لما كانا[1238] مثلين، ولا بالعوارض؛ لأنّ نسبة جميع العوارض إلى كلّ واحد منهما على السَّويّة، فلا يكون كونه عارضًا لأحدهما أولى[1239] من كونه عارضًا للآخر، فيكون عارضًا لكلّ واحد منهما، وحينئذ لا يبقى الامتياز بينهما البتَّة، فيصير الاثنان واحدًا،[1240] وهو محال**).

أقول: لا يبقى الامتياز بينهما في الحسّ أم في الحقيقة؟ الأوّل مسلّم، فإنّ الحسّ قد لا يدرِك امتياز كلّ[1241] واحد من العرضيْن الحالّيْن في محلّ واحد عن[1242] الآخر إذا كانا مثلين، والثَّاني ممنوع ولا بدّ من الدَّلالة عليه. ولِمَ لا يجوز أن يكون كلّ واحد منهما يمتاز عن الآخر بهويّته؟ فإنّ هويّة كلّ واحد منهما[1243] لم تكن هي تلك الهويّة لحلوله في هذا المحلّ، حتّى إذا صدق على عرض آخر مثلِه الحلولُ في هذا المحلّ كانت هويّته هي تلك الهوية الأخرى، وصارت الهويّتان واحدة، بل العرض المخصوص له هويّة وتشخّص في نفسه /[٣٨٨ظ] سواء كان التَّشخص[1244] أمرًا ثبوتيًّا في الخارج أو اعتباريًّا في الذِّهن، فيكفي في تميّز أحد المثلين عن الآخر أن يتميّز بنفسه وبعينه كما يقوله أصحابنا في تميّز أحد الجوهرين عن الآخر في العدم مع مساويه[1245] في صفة الجوهريّة

1235 م: غير.

1236 أ + عالما.

1237 أ – لا يحصل.

1238 م: كان.

1239 أ — أولى.

1240 أ م: واحد.

1241 أ — كل.

1242 أ م: غير.

1243 أ م: منهم.

1244 أ م: الشخص.

1245 م — مساويه.

وفي نفس الذَّات، وليس في العدم عوارض ليقع التَّميّز بها، بل يتميّز كلّ واحد منهما عن الآخر بتشخُّصه[1246] وتعيُّنِه[1247] لا غيرُ.

إن قيل:[1248] تشخّصه إن جازت مفارقته له فهو محال؛ لأنّه يصير الشَّيء غيرَ[1249] نفسه فينقلب الحقائق، وهذا محال. فإذًا هو أمر لازم له،[1250] فإن كان تشخّص هذا السَّواد مثلَ تشخّص هذا السَّواد وجب أن لا يقع امتياز السَّوادين الحالّين محلًّا واحدًا لتماثل تشخّصهما اللذين زعمتَ أنّ التَّميّز إليهما يستند، وإن كان التَّشخّصان مختلفين فقد اختلفت[1251] لوازم السَّوادين فلا يكونان مثلين. وكلامنا في استحالة اجتماع المثلين لا في استحالة اجتماع غير المثلين، فقد أخرجتم محلّ[1252] النِّزاع عن الجدل والبحث، وتكلّمتم في غيره.

قيل: إن كان المراد بلفظة "المثلين" هما اللذان يكون تشخّص كلّ واحد منهما مثل تشخّص الآخر، فإذًا لا مثلين في الوجود أصلًا؛ لأنّ الأمر الذي يشار إليه بقولك "هذا" يخالف الأمر الذي يشار إليه بقولك "ذاك"، فإذًا يجب أن[1253] يكون المثلان هما اللذان يشتركان في كلّ ما يجب للواحد منهما لذاته عدا تشخّصه، وحينئذ يتلخّص محلّ النِّزاع، وهو أنّه هل[1254] يجوز اجتماع سوادين في محلّ واحد مع[1255] فرضنا تماثلهما في كلّ شيء من الأمور الذَّاتيّة لهما إلا[1256] في الشَّخصيّة لا غير؟

وقد قال شيخنا أبو الحسين:

> إنّه لا ينقلب الاثنان واحدًا، وإنّما ينقلبان واحدًا لو كان لا فرق بين حلول السَّواد الواحد في ذلك المحلّ وحلول السَّوادين، لكن بينهما فرق؛ لأنّ السَّوادين بتقدير اجتماعهما فهما[1257] ينفيان بياضًا واحدًا بتقدير أن يحاول القادر ضرورة[1258] على المحلّ، ولو كان سوادًا واحدًا لم ينفه أو كان يجوز أن لا ينفيه، فكلّما كثرت الأضداد كانت بدفع الضدّ الواحد أولى، كالاعتمادات[1259] الكثيرة توجد في الجسم إلى جهة مخصوصة فهي أولى بتحصيله فيها من اعتماد مفرد، وكذلك لو صادمها اعتماد واحد يقتضي حصوله في غيرها لكان وجود مقتضى الاعتمادات الكثيرة أولى، ولو كان مصادم ذلك الاعتماد اعتمادًا واحدًا مفردًا مثلَه لم يكن حصول الجسم في

[1246] التَّشخُّص: «صفة تمنع وقوع الشَّركة بين موصوفها». **التَّعريفات** للجرجانيّ، ص ٥٨.

[1247] أ م: بعينه | التَّعيُّن: «ما به امتياز الشَّيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ٨٧.

[1248] أ م + بياض بمقدار كلمة.

[1249] م: عن.

[1250] أ – له.

[1251] أ: اختلف.

[1252] أ: مع.

[1253] أ – أن.

[1254] أ م: هو.

[1255] م – مع.

[1256] م – إلا.

[1257] م – فهما.

[1258] كذا في كلا النُّسختين، ولم يظهر لي مراده.

[1259] أ: كالاعتماد ذات.

إحدى[1260] الجهتين أولى من الأخرى، فقد ظهر أنّه لا يلزم أن يصير الاثنان واحدًا بتقدير اجتماع /[٣٨٩و] المثلين.

قال: (**واحتجّ الخصم بأنّ حكم الشَّيء حكمُ مثله، وإذا كانت الذَّات قابلة لأحدهما كانت[1261] قابلة للآخر**).

وأجاب فقال: (**إنّ الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدًا**).

أقول:[1262] إنّه ما زاد على إعادة[1263] الاستدلال في جواب حجّة خصمه، وقد كان الواجب عليه أن يتكلّم على الحجّة المحكيّة ويعترضها، لا إعادة[1264] الدَّلالة المذكورة في أوّل[1265] المسألة.

ونحن نعترضها فنقول:[1266] إنّ الذَّات كانت قابلة لأحد المثليين لشرط خلوّها عن مماثله، فوجب أن يقبل مماثله على هذا الشَّرط أيضًا، وهو أن يصحّ حلوله فيها[1267] مع خلوّها عن مماثله، وإذا كان هذا حكم المماثلة ومقتضاها فقد قلنا به، ولم يلزم من ذلك صحّة حلول المثل الثَّاني في الذَّات مجامعًا للمثل الأوّل، فلم ينتج المطلوب.

[٣] مسألة[1268]

في أنّ العدم لا يعلَّل ولا يعلَّل[1269] به

احتجّ[1270] على ذلك فقال: (**إن جعلنا العلّيَّة والمعلوليّة وصفين ثبوتيَّين استحال كون العدم علّة ومعلولًا؛ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، وإن لم نقل به كان التَّأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثّر، وذلك يستدعي أصل الحصول**).

أقول:[1271] أتعني بقولك «التَّأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثّر» وجود الأثر عن المؤثّر[1272] أو تعني به تجدّد أمر ما؟ فإن[1273] عنيتَ الأوّل فلا نسلّم أنّ التَّأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثّر بمعنى وجود الأثر

[1260] أ: أحد.

[1261] م – الذَّات قابلة لأحدهما كانت.

[1262] أ: فنقول.

[1263] أ م: على أن أعاد.

[1264] أ: ويعترضها لإعادة؛ م: لا بإعادة.

[1265] أ – أوّل.

[1266] أ: مسألة.

[1267] أ – فيها.

[1268] أ: احتجّ.

[1269] م – ولا يعلَّل.

[1270] أ: أقول.

[1271] أ: قلت.

[1272] أ: الأثر.

[1273] أ – فإن.

عن المؤثّر. وإن عنيتَ الثَّاني فمسلّم أنّ التَّأثير هو[1274] ذاك،[1275] لكن قد يتجدّد العدم كما يتجدّد الوجود، فإن العرض الباقي يزول فيتجدّد عدمه، ويصدق عليه "أنّه معدوم" ولم يكن من قبل [أن] يصدق عليه ذلك، فلمَ لا يجوز أن يكون العدم المتجدّد مؤثّرًا[1276] بهذا التَّفسير؟

فإن قلتَ: العدم لا يتجدّد؛ لأنّ التَّجدّد هو الوجود والتَّحقّق،[1277] والسَّلب[1278] المحض لا يصدق عليه ذلك.

قلتُ:[1279] هذا يقتضي أن لا يعدم شيء من الموجودات أصلًا؛ لأنّ العدم المتجدّد هو وجود لا عدم، فإذًا لا عدم أصلًا، وهذا باطل.

قال:[1280] (**وأمّا الفلاسفة فقد قالوا: علّة العدم عدم العلّة؛ لأنّ الممكن دائر بين الوجود والعدم،[1281] فكما يستدعي رجحانُ الوجود علّةً[1282] وجوديّة، [فكذا] يستدعي رجحانُ العدم علّةً عدميّة**).

وأجاب[1283] فقال: (**إنّ العدم نفي محض، فيستحيل وصفه بالرُّجحان**).

أقول:[1284] إنّه إمّا أن ينكر الإمكان بالكليّة ويقول: لا حقيقة للممكن، وأنّ الذي يقوله جمهور العقلاء من "أنّ إمكانًا[1285] وأنّ من الذَّوات ما هو ممكن، وأنّ الممكن[1286] لا يرجّح أحد طرفيه[1287] على الآخر إلا لمرجّح" قول باطل لا محصول له. وهذا ممّا قد كفانا هو مؤنته في أوّل كتابه حيث سفَّه هذا الرَّأي، وأبطله، ونسب قائله إلى جحد البديهيّة. وإمّا إن يثبت ذلك ويعرّف به، فتقوده الضَّرورة إلى أنّ رجحان الوجود للممكن /[٣٨٩ظ] قد[1288] يحصل فيحتاج إلى علّة اقتضته، وأنّ رجحان العدم أيضًا يحصل فيحتاج إلى أمر اقتضاه، إن شاء يسمّيه علّة[1289] أو مقتضيًا أو مؤثّرًا مهما شاء يسمّه، وكيف يمكنه أن يقول: «إنّ عدم الممكن يستحيل وصفه بالرُّجحان»؟ فإنّه لا معنى للممكن إلا ما يجوز أن يوجد وأن لا يوجد، فقولنا "يجوز أن لا يوجد" وهو حكم على أن لا وجود بالجواز، فقد حكمنا على[1290] العدم[1291] بحكم إيجابيّ، ثم إنّ عدم الممكن إن استحال وصفه بالرُّجحان وجب أن يوصف بالمساواة أو بالمرجوحيّة، وكلاهما حكمان إيجابيّان، ومستحيل أن لا يوصف ولا بواحد من الثلاثة؛ لأنّه لا رابع لها اللّهم إلا أن يقال: لا يوصف أصلًا، لكن قوله "لا يوصف" هو وصف

[1274] م — هو.

[1275] م: ذلك.

[1276] أ م: مؤثّر.

[1277] أ م: التحقيق.

[1278] م: والشكّ.

[1279] أ: قال.

[1280] أ: وأجاب.

[1281] م + فكما يستدعي رجحان الوجود والعدم.

[1282] أ: يستدعي وجود الرجحان علّة.

[1283] أ: أقول.

[1284] أ — أقول.

[1285] أي من أنّ إمكانًا ثابت.

[1286] م: أمكن.

[1287] أ + فيه.

[1288] أ + قد.

[1289] م — علّة.

[1290] أ: عن.

[1291] م – عن العدم.

له بأنّه لا يوصف،[1292] ثم هذا يوجب عليه أن لا يُعلَم ولا يُذكَر ولا يُخبَر عنه، وكيف يسوغ إنكار الحكم على العدم؟ ونحن نقول: عدم الشَّرط يوجب عدم المشروط،[1293] وعدم المشروط لا[1294] يوجب عدم الشَّرط، وعدم الضِّدّ عن[1295] المحلّ يصحّح حلولَ الضِّدّ الآخر فيه، وعدم غير الضِّدّ لا يصحّح ذلك.

[٤] مسألة

في تعليل الشَّيء الواحد شخصًا بعلّتين

احتجّ على فساد ذلك بأنّه لو جاز ذلك لكان مع كلّ واحد منهما واجب الوقوع، فيمتنع استناده إلى الأخرى، فيستغني بكلّ واحد منهما عن كلّ واحد منهما،[1296] وهو محال.

أقول: إنّ جمهور المتكلّمين والفلاسفة قد اتّفقوا على صحّة هذه الدَّعوى،[1297] لكنّ شيخَنا أبا الحسين خالف فيها، وذهب إلى أنّه يجوز صدور الأثر الواحد من[1298] مؤثّرين مستقلّين مختارين أو موجبين، وموضع النّزاع بينه وبين خصومه أنّ المعلول مع العلّة هل هو واجب الوقوع أم لا؟

فالحكماء وغيرهم من المتكلّمين يزعمون أنّه واجب الوقوع، ويقولون: إنّ[1299] المعلول ما لم يجب لم يوجد؛ لأنّه لو كان بعدُ في قيد الإمكان لَاحتاج إلى مرجّح أزيد، لكنّا فرضنا العلّة علّةً مستقلّةً، وإذا كان واجبَ الوقوع استحال[1300] أن تؤثّر فيه علّة أخرى؛ لأنّ التَّأثير في الواجب غيرُ معقول.

وأبو الحسين يقول: «إنّه لم يثبت أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، بل يجوز أن يكون بعدُ في[1301] قيد الإمكان فيوجد وإن لم يكن مسبوقَ الوجود بالوجوب». ولا يحتاج الممكن عنده في هذه الصُّورة إلى مرجّح؛ لأنّه قد صار وجوده أولى، وعنده أنّ الممكن إذا صار أولى بالوجود وُجِد وإن لم ينته إلى حدّ الوجوب، وتطّرد هذه القضيّة في التَّأثير الاختياريّ والإيجابيّ معًا، وهو رحمه الله يعتقد أنّ هذه القضيّة متى لم تثبت لم يثبت/[٣٩٠و] كون[1302] الباري تعالى فاعلًا مختارًا، ولا كون الواحد منّا أيضًا مخيّرًا بين الفعل والتَّرك، وما يدّعيه الخصوم من الضَّرورة في أنّ الممكن متى كان بعدُ في قيد الإمكان– ولو على وجه المرجوحيّة– لم يوجَد؛ لأنّه يكون تارة

1292 م – له بأنّه لا يوصف.
1293 م: الشرط.
1294 م – وعدم المشروط لا.
1295 أ: عند.
1296 م – عن كلّ واحد منهما.
1297 لعل المؤلّف يقصد بها عدم جواز تعليل الشَّيء الواحد شخصًا بعلّتين مستقلّين.
1298 م — من.
1299 أ م: إنّه.
1300 أ — استحال.
1301 م + القيد.
1302 أ + كون.

موجودًا وتارة غير موجود، وترجّح أحد الوقتين على الآخر بالوقوع من غير مرجّح معارض بما نقوله نحن من الضَّرورة في أنّا نجد من أنفسنا[1303] تيسيرًا للفعل وتخيُّرًا فيه، وأنّا لسنا بالنِّسبة[1304] إلى أفعالنا كالعلل مع المعلولات، فلو كانت تلك القضيّة صادقة لما كانت هذه القضيّة الأخرى صادقة؛ لأنّها تبطلها.

إن قيل: فهل يُجيز أبو الحسين أن يكون لذات الباري سبحانه –وهي واجبة الوجود– علّة تؤثّر فيها مع وجوب وجودها أم لا؟ فإن أجاز ذلك فقد أجاز أن يكون الشَّيء الواحد واجبًا لذاته ولغيره معًا، وهذا غير معقول، وإن لم يجز ذلك فما الفرق بينه وبين تأثير علّتين في معلول واحد وفاعلين في فعل واحد؟

قيل: إنّه رحمه الله يقول: «إنّ الوجوب المطلق الحقيقيّ الذي يستغني معه عن تأثير آخر ليس إلا لذات الباري سبحانه؛ لأنّه هو الذَّات الواجبة التي وجوبها حقيقيّ لا محالة، فلا يجوز أن يعلَّل بالشَّيء الآخر،[1305] وكلّ ما عدا ذات واجب الوجود فهي وجوبات بالغير». وعنده أنّ الواجب بالغير لا ينتهي وجوبه إلى حدّ يستحيل أن يزاحم مؤثّره[1306] مؤثّرًا[1307] آخر؛ لأنّه وجوب على نعت الأولويّة[1308] على الحقيقة، وليس هو الوجوب المطلق الذي معناه الضَّرورة الأبديّة. وبالجملة تسميته وجوبًا عندهم مجاز؛ لأنّه ليس بوجوب بل هو أولويّة، لكن لما كان مشاركًا للوجوب المطلق في الحصول –وإن لم يكن[1309] ضروريًّا– أُطلِق عليه لفظ الوجوب مجازًا.

وبالجملة فالبحث مشكل، وإن[1310] صحّ أنّ المعلول مع علّته واجبٌ امتنع أثر واحد من مؤثّرين، ولي في صحّة هذه القضيّة وفسادها نظرٌ ليس هذا موضع نقضه.

[٥] مسألة

في[1311] أنّ العلّة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد

قال: (**الخلاف في هذا مع الفلاسفة والمعتزلة**).

أقول: إنّ أصحابنا لم يمنعوا هذا، وإنّما منع منه الفلاسفة، وكيف يمنعه أصحابنا وهو الحاكي عنهم في أوّل كتابه أنّهم جعلوا الحالة الخامسة موجبة للباري الحالاتِ الأربع، ولكنّ أصحاب شيخنا أبي هاشم يطلقون

[1303] م + لله.

[1304] أ م: بالتشبيه.

[1305] أ م: يعلّل الشيء آخر.

[1306] م – مؤثره.

[1307] أ م: مؤثر.

[1308] أ م: الأوّليّة.

[1309] م – يكن.

[1310] أ م: ومن.

[1311] أ – في.

لفظ العلّة على المعنى الذي يوجب لمحلّه[1312] صفة، وما عدا ذلك من الموجبات العقليّة –كالسَّبب الذي يتولّد عنه السَّبب وكالصِّفة /[٣٩٠ظ] التي تقتضي صفة[1313] أخرى – لا يسمّونها علّة، فإن كان قد سمع منهم لفظ العلّة التي هي في اصطلاحهم لشيء مخصوص، وأنّها لا يجوز أن توجب لمحلّها إلا صفة واحدة، فتوهّم أنّ هذا قولهم في[1314] سائر الموجبات العقليّة.[1315] ولأصحابنا كلام وخلاف في أنّ المعنى الذي يوجب الحال هل يجوز أنه يجب عنه حالان أم لا؟

ثم حكى احتجاج الفلاسفة على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو: (**أنّ مفهوم المؤثريّة في هذا غير مفهوم المؤثريّة في هذا،[1316] فالمفهومان إمّا داخلان في ماهيّة العلّة فيلزم كونها مركّبة، أو خارجان فيلزم كونها مؤثّرة فيهما بتأثيرين آخرين، والكلام فيهما كالكلام[1317] في التَّأثيرين[1318] الأوّلين؛ أو أحدهما خارج والآخر داخل، لكن هذا يقتضي كون العلّة مركّبة؛ لأنّ أحدهما جزء منها،[1319] وما له جزء فهو مركّب، ومع ذلك فلا يكون المعلول إلا الخارج؛ لأنّ الداخل جزء، والجزء لا يكون معلولًا، فإذًا يكون الصادر عن العلّة معلول واحد لا معلولات.[1320]**)

ثم أجاب ببيان: (**أنّ المؤثريّة ليست أمرًا ثبوتيًّا، وإنّ اختلاف المفهومات باعتبارها كاختلاف مفهومات السُّلوب التي لا تقتضي الكثرة في ذات المسلوب[1321] عنه.**)

ونحن نقول: لا حاجة لنا في البحث مع الفلاسفة في أنّ مقولة "أن يفعل" هي[1322] أمر ثبوتيّ أم لا، بل نقول[1323] لهم مع قطع النَّظر عن ذلك: هذا الدَّليل ينقلب عليكم في تأثير العلّة الواحدة في المعلول الواحد، فإنّ مؤثريّتها[1324] فيه إن كانت سلبيّة فقد بطلت حجّتكم من أصلها، وإن كانت ثبوتيّة فإمّا أن تكون جزءًا من المؤثّر أو خارجة، فإن كانت جزءًا منه كان المؤثّر مركّبًا، وإن كانت خارجة[1325] عنه كان له أيضًا فيها تأثير آخر فيلزم التَّسلسل، وكلّ ما يجيبون به[1326] عن هذا فهو جوابكم عن التَّأثير في شيئين، وقد كلّمتُ بهذا بعض أهل[1327] النَّظر.

[1312] م: بمحلّه.

[1313] أ – صفة.

[1314] أ – في.

[1315] أ م + فيجوز.

[1316] م – غير مفهوم المؤثريّة في هذا.

[1317] م: كلام.

[1318] أ: التَّأثير.

[1319] أ: منهما.

[1320] أ – واحد لا معلولات.

[1321] أ م: السلوب.

[1322] أ م + هي.

[1323] أ – نقول.

[1324] م – العلّة الواحدة في المعلول الواحد فإنّ مؤثريّتها.

[1325] م – فإن كانت جزء منه كان المؤثّر مركّبًا وإن كانت خارجة.

[1326] م – به.

[1327] م: هذا.

أقول: للخصم أن يقول: إذا أثّر الواحد في الواحد فمؤثريّته فيه نفس ذاته، وإذا أثّر في شيئين لم يصحّ أن يقال ذلك؛ لأنّهما[1328] مؤثريّتان، والشّيء الواحد يستحيل أن يكون شيئين. وهذا العذر غير صحيح؛ لأنّ المؤثريّة إضافة فهي متأخّرة عن المضافين، فكيف يكون أحدهما بعينه؟ ولأنّ مؤثريّة الباري سبحانه في العالَم صفة للباري،[1329] فلو كانت هي ذات الباري لوجب أن يكون الباري لم يزل مؤثّرًا في العالم؛ لأنّه لم يزل ذاتًا، وهذا عندنا باطل. وعلى أصولهم العقلُ الفعّالُ مؤثّر في الصُّورة المعيّنة المتجدّدة، فلو كانت مؤثريّته فيها نفسه لوجب أن تكون /[٣٩١و] تلك الصُّورة بعينها قديمة؛ لأنّ العقل الفعّال قديم لم يزل عندهم.

[٦] مسألة

في تركيب العلّة العقليّة

استدلّ على جوازه بأنّ العلم بكلّ واحد من المقدّمتين لا يستلزم العلم بالنّتيجة، والعلم بهما يوجب العلم بالنّتيجة.

أقول: هذه الحجّة لا تصحّ على أصوله؛ لأنّ الأشعريّة لا يجعلون النّظر موجبًا للعلم ولا علّة فيه، بل يقولون: إنّ العلم يحصل عقيبه من فعل الله تعالى بجري العادة.

وأيضًا فلقائل أن يقول: لمَ قلتم إنّ المقدّمتين معلومان بعلمين؟ ولمَ لا يجوز أن يتعلّق علم واحد بالمقدّمتين، وذلك العلم الواحد يوجب النّتيجة؟ وهذا المصنّف يجوّز تعلّق العلم الواحد بمعلومين، ولم يثبت عنده بدليل قاطع نفي كون العلم معنًى يوجب التّعلّق، فلا يصحّ له إذًا الاعتماد على هذه الدّلالة.

[1328] م: لأنها.

[1329] م + سبحانه في العالَم صفة للباري.

[الرُّكن الثَّالث في الإلهيّات]

[القسم الأوّل في الذَّات والصِّفات]

[١] مسألة

في أنّه تعالى ليس بمتحيّز

والمراد من هذه المسألة تبيان أنّه تعالى ليس حَجمًا وجِرمًا، وليس المراد منها بيان أنّه تعالى ليس بحاصل في الحيّز، إنّ تلك مسألة أخرى ستأتي بعد مسألتين.

وقد قال صاحب الكتاب على أنه تعالى ليس[1330] جرمًا: (**ذلك[1331] لو كان جرمًا لكان مساويًا[1332] للأجرام في أصل الجرميّة،[1333] فإن لم يخالفها من وجه [آخر] لزم التَّماثل مطلقًا، فيلزم إمّا حدوثه أو قدمه، وإن خالفها من وجه آخر وقع التَّركيب في ذاته**).

واعترض ذلك[1334] فقال: (**لِمَ لا يجوز أن تكون ماهيّته مخالفة لماهيّة[1335] سائر الأجسام وإن كانت[1336] مساوية لها في الحصول في الحيّز؟ فإنّ الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد**).

أقول:[1337] إنّه أراد أن يقول: وإن كانت مساوية لها في التَّحيّز يعني الجرميّة في الحصول في الحيّز، وليس هذا الموضع موضع الحصول في الحيّز، ولا الكلام فيه، ولا ينتظم الاعتراض به، ولعلّه قد كان في النُّسخة الأصليّة «وإن كانت مساوية لها في حصول الحيّز» فوهم النَّاسخ وكتبها «في الحصول في الحيّز»، وأنا أؤوّل كلام الفضلاء، وأحمله على أحسن محامله ما وسعني التَّأويل.

[1330] م – ليس.

[1331] م – ذلك.

[1332] أ: متساويًا.

[1333] م + لكان مساويًا للأجرام في أصل الجرميّة.

[1334] أ: أقول.

[1335] م – مخالفة لماهيّة.

[1336] أ: الأجسام وكانت.

[1337] أ: فقال.

[٢] مسألة[1338]

في أنّه تعالى لا يحلّ في شيء

قال:[1339] (**المعتمد في ذلك: [أنّ] المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيّز [تبعًا لحصول محلّه فيه. وهذا إنّما يُعقَل في حقّ من يصحّ عليه الحلول في الحيّز،] ولمّا كان ذلك في حقّ الله تعالى محالًا كان الحلول عليه محالًا**).

أقول:[1340] لم[1341] لا يجوز أن تكون ذات الباري سبحانه مختصّة بشيء حسب اختصاص الكلام القديم والحياة القديمة عندك بذات الباري تعالى وإن لم تسمّ ذلك حلولًا، فإنّك قد أجزتَ أن تختصّ المعاني المذكورة به تعالى اختصاصًا سمّيتَه قيامًا،[1342] ولم تسمّه حلولًا، ولم يستدع[1343] ذلك الاختصاص كون ذاته تعالى في جهة. فخصمك يقول لك: جوِّز اختصاص /[٣٩١ظ] ذاته بشيء ما بمثل ذلك الاختصاص، وتفكّر ذلك الشَّيءَ الموضوعَ لذاته مجرّدًا، حتّى لا تقول: إن كان ذلك الشَّيء جرمًا كان ذاته في الجهة تبعًا لذلك الجرم، على أنّه انتظم له[1344] دليل على أنّ الله تعالى لا يمكن أن يكون في جهة على طريق التَّبعية لغيره، وسيأتي ذلك.

وإنّما ألزمناه بالكلام[1345] والحياة دون العلم والقدرة لئلاّ يزعم أنّ العلم والقدرة إضافتان وليستا بمعنيين حقيقيّين،[1346] ولا يمكنه أن يزعم ذلك في الحياة والكلام.

[٣] مسألة

في أنّه تعالى ليس حاصلًا في جهة

احتجّ على ذلك بأنّه تعالى ليس بمتحيِّز ولا حالّ في المتحيّز، وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلًا، وهذا معلوم بالضَّرورة.

[1338] أ: قال.

[1339] أ: أقول.

[1340] أ – أقول.

[1341] أ: ثمّ.

[1342] م + ولم تسمّه قيامًا.

[1343] أ م: يستدعي.

[1344] م – له.

[1345] أ م: الكلام.

[1346] م – حقيقيّين.

أقول: إنّك استدللتَ على أنّه تعالى ليس حالًّا في محلّ بدليل ينبني على أنّه تعالى ليس في جهة، ثم استدللتَ على أنّه ليس في جهة بدليل ينبني على أنّه تعالى ليس حالًّا في محلّ،[1347] فتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، ويلزم الدَّور.

واحتجّ[1348] أيضًا بـ(**أنّ مكانه إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعي مخصّصًا، [وذلك المخصّص لا بدّ وأن يكون مختارًا،] وكلّ ما كان فعلًا لفاعل مختار فهو محدث، فكونه في المحلّ محدث، هذا خلف. وإن خالف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجودًا؛ لأنّ الاختلاف في النَّفي المحض محال، وذلك الموجود إن لم يكن مشارًا إليه لم يكن الموجود فيه مشارًا إليه، فلم يكن الله تعالى في المكان، وإن كان مشارًا إليه فإن كان[1349] كونه كذلك بالذّات كان جسمًا، فإذا فرضنا الله تعالى موجودًا فيه كان الباري تعالى حالًّا في الجسم، وهو محال. وإن كان بالعرض كان ذلك عرضًا حالًّا في الجسم، فالباري تعالى لمّا كان حالًّا فيه كان حالًّا في الحالّ[1350] في الجسم، فكان حالًّا في الجسم، هذا خلف**).

أقول: أمّا أوّلًا؛ لمَ لا[1351] يجوز أن تكون جهته مساوية لسائر الجهات، ويكون هو تعالى قد اختصّ بالحصول فيها اختيارًا لا إيجابًا؟

وأمّا قوله: «فيكون حصوله فيها[1352] محدث، هذا خلف[1353]». فيقال له: أيّ خُلف في هذا؟ إنّما يكون خلفًا أن لو تقدّم استحالة تجدّد حصوله في الجهة، ولم يتقدّم ذلك.

واعلم أنّ في هذا الموضع بحثًا، فإنّ الشَّيخ أبا الحسين رحمه الله قال في هذا الموضع كلامًا معناه: أنّه لو كان فيما لم يزل في جهة لَاستحال أن يتجدّد له حصول في جهته؛ لأنّ الحاصل في جهة يصحّ أن يشار إليه بأنّه هاهنا أو هناك، فإذا كانت ذاته فيما لم يزل لا يصحّ أن يشار إليها استحال أن يصير فيما بعد بحيث يصحّ أن /[٣٩٢و] يشار إليها؛ لأنّ ذلك قلب حقيقتها كما أنّ الجوهر لما استحال أن يحلّ في محلٍّ اليوم استحال أن [لا] يحلّ في محلّ غدًا؛[1354] لأنّ ذلك يكون قلبًا لحقيقته.[1355] فإن كان صاحب الكتاب أراد بالخلف فقد كان الواجب [عليه] أن يظهره ولا يضمره.[1356]

[1347] م – في محلّ.

[1348] م – واحتجّ.

[1349] م – كان.

[1350] م: حالا.

[1351] أ – لا.

[1352] أ + حصول.

[1353] أ – محدث هذا خلف.

[1354] أ م + لأنّ.

[1355] م: حقيقته.

[1356] م: ولا يظهره.

وأمّا[1357] ثانيًا؛ فلمَ لا يجوز أن يكون مكانه مخالفًا لسائر الأمكنة، فيكون ذاته حاصلة فيه على طريق الإيجاب؛ لأنّ خصوصيّة ذلك المكان اقتضى وجوب حصول ذاته تعالى فيه.

فأمّا قوله: «إن كان ذلك المكان يمكن أن يشار إليه على طريق الاستقلال كان جسمًا، وكان تعالى حالًّا في الجسم، وإن كان لا يمكن أن يشار إليه على طريق الاستقلال كان عرضًا حالًّا في الجسم، وكلاهما محال». فإنّ هذا مبنيّ على استحالة حلوله تعالى، لكن استحالة حلوله[1358] في الجسم لا يمكن بيانها إلا بعد بيان أنّه يستحيل حصوله في الجهة، فيلزم الدَّور.

[واعلم][1359] أنّ هذه الحجّة يمكن تفسير مراده فيها على وجه ينكشف الخلف الذي ادّعاه، وذلك أن يقال: [نعتبر] الجهة التي هو سبحانه فيها، وكلّ جهة فإمّا أن تكون عبارة عن أمر سلبيّ أو عن أمر ثبوتيّ، فإن كانت أمرًا ثبوتيًّا فهي إمّا شيء يمكن أن يشار إليه أو لا يمكن أن يشار إليه، فإن كانت شيئًا[1360] يمكن أن يشار إليه فإمّا أن يمكن الإشارة إليه بالذَّات أو بالتَّبعيّة، فهذه أقسام أربعة. فإن كانت الجهة سلبيًّا فالعدم من حيث هو عدم متساوٍ؛ لأنّه لو كان فيه اختلاف لكان حقائقَ يخالف بعضها بعضًا فلا يكون عدمًا، فلو فرضنا جهة الباري سبحانه عدمًا لكان حصوله فيها إمّا بطريق الإيجاب بأن يكون [فيما] لم يزل ذاته حاصلة فيها أو بطريق[1361] الاختيار، والأوّل[1362] محال؛ لأنّه لو كانت ذاته تعالى توجب لنفسها الحصول فيها مع تساوي العدم في كونه[1363] عدمًا لكانت قد رجّحت بعض الأعدام على بعض ترجيحًا إيجابيًّا من غير مرجّح، وهذا محال. والثَّاني أيضًا محال؛ لأنّه تعالى لو كان قد حصَّل نفسَه في جهة على طريق الاختيار لم يكن حصوله فيها فيما لم يزل؛ لأنّ فعل المختار محدث، والجمع بين الحدوث والأزليّة محال. فإذًا يكون حصوله في الجهة متجدّدًا، لكن هذا محال؛ لأنّا قد فرضنا الجهة سلبًا محضًا؛ لأنّ كلامنا في هذا القسم، فتحصيله لذاته في الجهة التي هي سلب محض يقتضي تجدّد شيء، لكنّه من قبل هذه الجهة لم يكن في جهة، فإن كانت الجهة التي تجدّد حصولُه فيها الآن مخالفةً لمفهوم قولنا "لم يكن في جهة" كانت الأعدام متخالفةً؛[1364] لكنّها قد فرضناها ليست بمتخالفة، وهذا خلف. وإن لم يكن اختلافًا وفرقًا بين مفهومي قولنا "لم يكن[1365]/[٣٩٢ظ] في جهة" وقولنا "هو في جهة عدميّة" لم يكن ما فرضناه متجدّدًا، وهذا خلف.

[1357] أ – وأمّا.

[1358] أ – لكن استحالة حلوله.

[1359] في كلا النُّسختين هنا بياض بمقدار كلمة، ولعلّ الصَّواب ما أثبتناه.

[1360] أ م: شيء.

[1361] م – أو بطريق.

[1362] م: الأول.

[1363] أ: كون.

[1364] أ: مخالفة.

[1365] أ – اختلافًا وفرقًا بين مفهومي قولنا لم يكن.

فقد ظهر الخلف الذي يلزم أن لو كانت الجهة عدمًا، أمّا إذا كانت وجودًا فإمّا أن تكون أمرًا لا يصحّ الإشارة إليه كالمفارقات،[1366] فالذّات الحاصلة فيما هذا شأنه لا يكون أيضًا مما يصحّ الإشارة[1367] إليه، فلا تكون حقيقته تعالى ممّا يصحّ إليها الإشارة، فلا يكون في جهة؛ لأنّه لا معنى للجهة إلا ما يكون متعلّقًا[1368] للإشارة. وإمّا أن تكون أمرًا يصحّ إليه الإشارة، وهو على قسمين:

أحدهما: ما يصحّ الإشارة إليه بالذّات وهو الجسم، فإن كان الباري تعالى حاصلًا فيه فذلك قولٌ بحلوله في الجسم، وقد ثبتت استحالته.

والثّاني ما لا يصحّ الإشارة إليه بالذّات، بل بالتّبعيّة وهو العرض، فإن كان الباري تعالى حاصلًا فيه[1369] فذلك قولٌ بحلوله في العرض، لكنّ العرض[1370] لا بدّ أن يحلّ في جسم، فيكون الباري سبحانه أيضًا حالًّا في ذلك الجسم بواسطة حلوله في ذلك العرض؛ لكن حلوله في الجسم بواسطة عرض وتغيّره[1371] بواسطة[1372] عرض محال، فثبت فساد الأقسام كلّها، ويلزم [من] فسادها فسادُ[1373] صحّة كونه في جهة.

فهذا أقصى ما يمكن تقرّب هذه الحجّة عليه على وجه يكون شارعًا لمراد المصنّف، والإشكال عليه من[1374] وجهين:

أحدهما: لأنّه لا حاجة به إلى[1375] تلك الإطالة في إفساد أن تكون الجهة عدمًا، وتكفيه من ذلك كلّه الكلمة الأخيرة، وهي أمر لا فرق بين قولنا "ليس هو في جهة[1376]" وبين قولنا "هو في جهة معدومة" وإلا لوقع الاختلاف في العدم، وذلك محال. فيقع ذلك التّطويل كلّه حشو.

والثّاني: إنّ الحجّة بتقدير صحّتها مبنيّة على استحالة حلوله تعالى، لكنّ دليل استحالة الحلول مبنيّ على أنه تعالى لا يصحّ كونه في جهة، فيلزم الدّور.

[1366] المفارقات: «هي الجواهر المجرّدة عن المادّة القائمة بأنفسها». **التّعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٨٦.

[1367] م + أيضًا مما يصحّ الإشارة.

[1368] أ م: متعلق.

[1369] م – فيه.

[1370] أ – لكنّ العرض.

[1371] أ: وتغيّر.

[1372] أ م: واسطة.

[1373] م – فساد.

[1374] أ م: إن.

[1375] أ: إلا.

[1376] أ + وبين قولنا هو في جهة.

[٤] مسألة

في أنّه تعالى لا يجوز عليه اللَّذة والألم

احتجّ على ذلك بـ(**أنّ**[1377] **لذّته تعالى إن كانت قديمة –وهي داعية إلى إيجاد الفعل الملتذّ به– وجب أن يكون موجودًا قبل أن أوجده؛ لأنّ الدّاعي إلى إيجاده قبل ذلك موجود ولا مانع، لكن إيجاد الشّيء قبل إيجاده محال، وإن كانت حادثة كانت محلّ الحوادث**).

أقول: لخصمه أن يقول: هذا معارض على أصلك بالقدرة والإرادة القديمتين، فإنّه[1378] باعتبارهما يوجد الفعل، وقد كانا موجودَيْن قبل حدوث الحوادث، وفي ذلك[1379] وجود العالم قبل أن وجد.

فإن قال: أنا أجعل السَّبب في وجود /[٣٩٣و] ما[1380] وُجِد بالقدرة والإرادة تعلُّقَهما[1381] به[1382] في الوقت المخصوص.

قيل له: ذلك الوقت إن لم[1383] يكن شيئًا موجودًا لم يكن[1384] له أثر في اشتراط حدوث[1385] الحوادث بتحقّقه، وإن كان شيئًا له وجود فالسُّؤال عائد في الوقت بعينه، لمَ اقتضت القدرة والإرادة إحداثه حيث حدث وقد كانتا موجودتين قبله؟ ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية.

ثم سأل[1386] نفسه فقال: (**هذه الدَّلالة تبطل أن يكون ملتذًّا بأمر خارج عنه، فما الدَّليل على بطلان كونه ملتذًّا به؟ إنّه بمعنى أنّه ملتذّ بتصوّر كماله التّامّ**[1387]).

فقال:[1388] (**هذا باطل بإجماع الأمّة**[1389]).

أقول:[1390] فهذا يصلح الاستدلال [به] ابتداءً، فإذا دفعتَ في نصرة الدَّلالة الجوابَ[1391] عمّا يرد عليها من الاعتراض إليه[1392] فاذكره[1393] ابتداءً، وأرِحْ تعب التَّطويل.

[1377] م: أنّ.
[1378] أ: فإنّ.
[1379] م + في.
[1380] أ – ما.
[1381] أ م: تعلّقها.
[1382] أ – به.
[1383] أ – لم.
[1384] م – شيئًا موجودًا لم يكن.
[1385] أ م: حدث.
[1386] أ – سأل.
[1387] أ + سأل.
[1388] م + فقال.
[1389] م: باطل بالإجماع.
[1390] أ: فقال.
[1391] أ: والحوادث؛ م: والجواب.
[1392] أي إلى الاستدلال بالإجماع.
[1393] أ: واذكره.

[٥] مسألة

في أنّه تعالى قادر

استدلّ على ذلك بأنّه قد ثبت حدوث الأجسام والعالم كلّه، وثبت أنّه لا بدّ لها من مؤثّر قديم واجب الوجود،[1394] فإن كان ذلك المؤثّر قادرًا فهو المطلوب، وإن كان[1395] موجبًا فإمّا أن يتوقّف تأثيره[1396] على شرط أو لا يتوقّف، ويلزم من الثّاني قدم العالم، [وإن توقّف على شرط] لكنّا قد فرضناه[1397] محدثًا مقارنًا أو متقدّمًا، لزم التّسلسل.

سأل[1398] نفسه فقال: (**صدور الأثر عن المؤثّر كما يعتبر فيه وجود المؤثّر يعتبر فيه إمكان الأثر، فلمَ لا يجوز أن يكون مؤثّر العالم موجبًا بالذّات؟ لكن[1399] لِاستحالة وجود العالم في الأزل[1400] [تخلّف العالم عنه في الأزل] ووجد فيما لم يزل**).

وأجاب بجوابين:

أحدهما: قال: (**وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الأزل محال، أمّا استناده إلى العلّة الموجبة غير محال، فلم يصلح هذا مانعًا من صدوره عن العلّة القديمة في الأزل**).

وهذا الجواب غير صحيح؛ لأنّ المعترض ما جعل وجه استحالة وجود الأجسام في الأزل لا[1401] كونَها واقعة بالفاعل المختار، ولا كونَها[1402] معلولة العلّة الموجبة، بل قال: الأجسام لماهيّتها يستحيل وجودها أزلًا على الإطلاق؛ لأنّ ماهيّتها في الأزل[1403][مستحيلة]، واستحالة أزليّتها استحالةٌ ذاتيّةٌ لها لا بالنَّظر إلى المؤثّر فيها،[1404] سواء كان المؤثّر مختارًا أو موجبًا، وإذا كان كذلك جاز أن يكون المؤثّر في العالم علّة موجبة، لكن لاستحالة أزليّة العالم تخلّف العالم[1405] عنه في الأزل ووجد[1406] فيما لم[1407] يزل. وإنّما كان يصحّ جوابه لو كان المعترض قد جعل وجه استحالة أزليّة الأجسام هو امتناع الجمع بين أزليّتها وتأثير المؤثّر فيها، وكان يقال له: إنّه

[1394] واجب الوجود: «هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلًا». **التَّعريفات** للجرجاني، ص ٣٢٢.

[1395] م — كان.

[1396] أ م: تأثير.

[1397] أي الشَّرط.

[1398] م: مسألة.

[1399] أ: ولكن.

[1400] أ م: الأوّل.

[1401] أ – لا.

[1402] م – واقعة بالفاعل المختار ولا كونها.

[1403] أ م: في الأزليّة.

[1404] أ + سواء كان المؤثّر فيها.

[1405] م – تخلّف العالم.

[1406] أ م: ووجود.

[1407] أ م: لا.

لا امتناع في أن تكون [الأجسام] أزليّةً، ولها مؤثّر موجب لا مختار، لكن المعترض لم يقل ذلك، فقد بان أنّه لم ينفصل عن السُّؤال.

الجواب الثَّاني: (**هبْ أنّ أزليّة العالم مستحيلة، لكن لو وجد قبل أن وجد بمقدار يوم لم يصر بسبب ذلك أزليًّا،** /[٣٩٣ظ] **وكان يجب أن يوجد قبل أن وجد؛ لأنّ العلّة قائمة، والمانع المذكور مفقود**). وهذا جواب صحيح لا بأس به.

ثم سأل نفسه فقال: (**سلّمنا أنّه لا بدّ من القادر، فلمَ قلتَ: إنّه هو الواجب الوجود؟ ولِمَ لا[1408] يجوز أن يقال: إنّ واجب الوجود علّة موجبة بالذَّات، اقتضت لذاتها موجِدًا قديمًا ليس بجسم ولا جسمانيّ، وذلك المعلول كان قادرًا، وهو الذي خلق العالم**).

وأجاب فقال: (**أمّا هذه الواسطة فقد أجمع المسلمون على إبطالها**).

ولقائل أن يقول: إن كنتَ تعني أنّ المسلمين أجمعوا على أنّ صانع العالم واجب الوجود لذاته، فشيخكم الأشعريّ ومن وافقه على مقالته يزعمون أنّ لله[1409] تعالى ذاتٌ، وليست[1410] ذاته توجب دوام وجودها واستمرارها،[1411] ولولا تلك الذَّات لكانت ذاته معدومة، ويسمّون تلك الذَّات بقاء، وهذا تصريح منهم بأنّ ذاته تعالى ممكنة؛ لأنّها ليست دائمة بذاتها، فإمّا أن يكون صاحبكم وأتباعه قد خالفوا إجماع المسلمين أو[1412] يكون السُّؤال بعدُ لازمًا لك لم تنفصل عنه، فاختر[1413] لنفسك أو دع.

ثم حكى للخصم شبهة محصولها: أنّ حقيقة القادر على الوجه الذي يقوله المتكلّمون من التَّمكّن من الفعل والترك أمرٌ مستحيلٌ؛ لأنّ المكنة من الطرفين إمّا أن تثبت حال حصول أحدهما، أو قبل ذلك. والأوّل باطل؛ لأنّ حال حصول أحدهما فذلك الحاصل[1414] واجب ونقيضه ممتنع، وإمكان التَّردّد بين[1415] الواجب والمحال محال. والثَّاني باطل؛ لأنّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال، والموقوف على المحال محال، فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال، والممتنع[1416] لا تمكُّن فيه.

وأجاب فقال: (**لِمَ لا يجوز أن يكون التَّمكّن ثابتًا بالنِّسبة إلى المقدور قبل دخوله في الوجود. وقولكم «لا مكنة في الحال على الشَّيء الذي سيوجد في الاستقبال». قلنا: لا نسلّم، ولِمَ لا يجوز أن يقال: إنّه حصل في الحال التَّمكّن[1417] من إيجاده في الاستقبال**).

[1408] أ — لا.

[1409] أ م: الله.

[1410] أ م: ليست.

[1411] أ م: واستمراره.

[1412] أ: أن.

[1413] م: واختر.

[1414] أ م: الحصول.

[1415] أ م: من.

[1416] أ — والممتنع.

[1417] أ م: المتمكن.

أقول: إنّه لا يصحّ للأشعريّة أن يجيب بهذا الجواب؛ لأنّ القدرة عندهم مع الفعل، وهذا الجواب هو جواب أصحابنا، ونحن نوضّحه فنقول: إنّ القضيّة القائلة «قد حصل في الحال التَّمكّن من إيجاده في الاستقبال» لها مفهومان،[1418] أحدهما صحيح والآخر ممتنع:

أمّا الممتنع[1419] فهو أن يراد أنّه حصل في الحال التَّمكّن من إيجاده الآن في الاستقبال، وهذا مستحيل؛ أعني الجمع بين[1420] إيجاده الآن مع قيد كونه في الاستقبال؛ لأنّ الاستقبال لا يجتمع مع الآن، إذ يستحيل /[٣٩٤و] اجتماع ذاتين معًا.

وأمّا الوجه الصَّحيح فأن يراد به التَّمكّن الآن حاصل لا من الإيجاد الآن، بل من الإيجاد في المستقبل، فإنّ هذا ممّا لم[1421] يدلّ على امتناعه دليل، ولكن فيه[1422] إشكالان:

أحدهما أن يقال: التَّمكّن أمر إضافيّ، والإضافة تستدعي تحقّق المضافين، فلا يجوز ثبوت التَّمكّن الآن مع أنّ أحد المضافين ليس بمتحقّق الآن.

والجواب عنه: أنّا لا نسلّم أنّ هذا الباب من الإضافيّات التي يمتنع تحقّقها إلا عند تحقّق المضافين، ولِمَ لا يجوز أن يكون التَّمكّن كالعلم، فإنّه لا يفتقر إلى تحقّق المضافين، ولذلك يعلم الواحد منّا ما يقطع بأنّه لا تحقّق له، وكالإرادة فإنّ الواحد منّا يريد ما لا يتحقّق بعدُ.

فإن قلتَ: كيف لا يكون التَّمكّن إضافيًّا[1423] وهو لا يُعقَل إلا بين أمرين متمكِّن ومتمكَّن منه؟

قلتُ: أليس العلم والشُّعور لا يُعقل إلا بين عالم ومعلوم، والإرادة لا تُعقل إلا بين مريد ومراد، ومع ذلك لا يفتقر كلّ واحد منهما إلى تحقّق المضافين. وهذا يدلّ[1424] على أنّ الإضافة المفتقرة إلى المضافين نوعٌ آخر أخصّ من هذا النَّوع، وهو ما كان من باب الفوقيّة والتَّحتيّة وكون الشَّيء يمينًا وشمالًا، ونحو[1425] ذلك.

والإشكال الثَّاني أن يقال: إذا أجزتم[1426] حصول التَّمكّن الآن لا من أمر يقع الآن، بل من أمر يقع في[1427] الثَّاني فأجِيزوا[1428] سبق العلّة على معلولها بالزَّمان؛ لأنّ كلاهما يشتركان في أنّ كلّ واحد منهما مؤثّر وفاعل.

[1418] م: مفهومات.

[1419] م – أمّا الممتنع.

[1420] م: من.

[1421] م — لم.

[1422] أ: في.

[1423] أ م: إضافي.

[1424] م: المضافين ويدل.

[1425] أ م: ويجوز.

[1426] م: أخبرتم.

[1427] م – بل من أمر يقع في.

[1428] أ: وأجيزوا.

[والجواب عنه:] إنّ هذا إن كان قياسًا فإنّه لا يفيد العلم، وقد كنتم قد جمعتم بين الأصل والفرع بالمشترك –وهو المؤثريّة– لجواز أن تكون خصوصيّة الإيجاب فارقة بين الموضعين. ثمّ إنّ الذي أجمع عليه أصحابُنا أنّ الموجِب يجوز أن[1429] يتقدّم موجَبَه بالزّمان كما في التّولّد، ودلالة الحكماء على وجوب مقارَنة العلّة للمعلول ليست بقويّة، وقد تكلّمنا عليها في غير موضع. ومن قال من أصحابنا بالمعاني القديمة بالأجسام التي توجب لها الأحوال كالكون[1430] والعلم والحياة وغير ذلك، فإنّهم منعوا من ذلك، وهو أنّ هذه الأحوال كالحقيقة لها؛ لأنّها حكمها الصادر عن ذاتها، لا حكمَ لها غيره،[1431] فلو أجزنا وجودها ولا حال[1432] انقلبت حقيقتُها، وليس كذلك الأسباب المولّدة للمسبّبات؛[1433] لأنّ لها أحكامًا كثيرة تكشف عن ذاتها وتثبت به حقائقها غير مسبّباتها.

ثم حكى شبهة أخرى محصولها: (**إنّ قول المتكلّمين «القادر هو الذي يجب أن يكون متردّدًا بين الفعل والترك» إنّما يصحّ [أن] لو كان الفعل والتَّرك[1434] مقدورين له، لكنّ التَّرك محال أن يكون مقدورًا؛** /[٣٩٤ظ] **لأنّ التَّرك عدم، والعدم نفي[1435] [محض]، ولا فرق[1436] بين قولنا «لم يؤثّر أثرًا» وبين قولنا[1437] «[أثّر فيه تأثيرًا عدميًّا». ولأنّ] قولنا «ما أوجده[1438] » معناه أنّه بقي[1439] على العدم الأصليّ، وإذا كان العدم الحاليّ هو العدم الذي كان استحال استناده[1440] إلى القادر –لأنّ تحصيل الحاصل محال– فثبت أنّ التَّرك غير مقدور، وإذا كان كذلك استحال أن يقال: القادر هو الذي يكون متردّدًا بين الفعل والتَّرك**).

الجواب: إنّ صاحب الكتاب لا[1441] يتعرّض[1442] للكلام على هذه الشُّبهة أصلًا، وتركها على إشكالها، ونحن نقول: لمَ لا يجوز أن تكون في الوجود حقيقة ممكنة أن يفعل الفعل في الثّاني وأن[1443] لا يفعله في الثّاني؟

فأمّا الإشكال الأوّل وهو قوله: لا فرق بين قولنا: «لم يؤثّر» وبين قولنا: «أثّر لا» فليس بلازم؛ لأنّ بينهما فرق معقول كالفرق بين قولنا: «لم يعلم» وقولنا: «علم لا»، فأنّا نعلم بالضّرورة العدم المطلق أو المقيّد[1444] وكلاهما عدم، وليس مفهوم قولنا: «علم العدم» [هو مفهوم قولنا: «لا يعلم»]؛ لأنّ قولنا:[1445] «لا يعلم»

[1429] م – أن.

[1430] أ م: كاللون.

[1431] أي لا حكم للأجسام سوى هذه الأحوال.

[1432] م – حال.

[1433] م – المولّدة للمسبّبات.

[1434] أ – والترك.

[1435] أ – نفي.

[1436] أ م: والفرق.

[1437] م – لم يؤثّر أثرًا وبين قولنا.

[1438] أ م: أوجد.

[1439] أ م: نفى.

[1440] أ م: إسناده.

[1441] أ: من.

[1442] أ م: تعرض.

[1443] أ م: الثاني ومن أن.

[1444] أ م: أو المطلق.

[1445] أ – علم العدم لأنّ قولنا.

قضيّة صادقة على[1446] الجماد والمعدوم وكلّ ما لا[1447] يَعلَم، وقولنا: «يعلم[1448] العدم» لا يصدُق على ذلك، وكذلك نعقل الفرق بين قولنا: «لا يجب» وبين قولنا: «يجب لا»؛ فإنّ الجسم لا يجب وجوده، وهو قضيّة صادقة؛ ولا تصدق [على] الأخرى، وهي قولنا: «يجب لا[1449] وجوده»؛ لأنّه لو وجب «لا وجوده» لما وُجِدت الأجسام، وكذلك الواحد منّا قد لا يريد تصرُّف زيدٍ، أي لا يريده ولا يكرهه، فيصدق عليه أنّه لا يريد[1450] تصرّفه، ولا يصدق عليه أنّه يريد لا تصرّفه؛ لأنّا قد فرضناه خاليًا من إرادة تصرّفه وكراهة تصرّفه. أيضًا فإنّي لا أريد أن يحرّك رجلٌ من أهل السُّوق إصبعه ولا أكره ذلك، فأنا خالٍ من هاتين الصِّفتين، وأمثلة هذا كثيرة. فلِمَ لا يجوز أن يكون بين قولنا «لم يؤثّر أثرًا» وبين قولنا «أثّر تأثيرًا عدميًّا» [فرقٌ]؟ ولأنّ [بين] قولنا «ما أوجده» –معناه أنّه بقي[1451] على العدم الأصليّ– وبين قولنا «أثّر فيما[1452] لم يوجد الشَّيء» مثلَ ذلك الفرق.

وأمّا الإشكال الثَّاني وهو قوله: «إنّ قولكم «ما أوجده» معناه [أنه] بقي[1453] على العدم الأصليّ، فإذا كان العدم الحالي هو العدم الذي كان استحال استناده إلى القادر –لأنّ تحصيل الحاصل محال– [فثبت أنّ التَّرك غير مقدور]».

والجواب عنه: أنّ هذا الكلام إمّا أن يُفرَض في الباري تعالى أو فينا، فإن فُرِض في الباري قلتُ: [إمّا] أن يُفرَض فيه قبل أن خلق العالم أو بعد أن خلق العالم[1454] والزَّمان، فإن يُفرَض فيه تعالى قبل خلق العالم والزَّمان فليس قبل خلق العالم أمر يستمرّ ويتصرّم أوّلا فأوّلا[1455] ليصدق /[٣٩٥و] عليه أنّه [مستمرّ] كاستمرار بقاء الجسم ودوامه، فكما أنّ الاستمرار الوجوديّ لا تتعلّق به القدرة، فكذلك الاستمرار العدميّ. فقد بطل على هذا الفرض ما انبنى عليه الإشكال.

وإن فُرض الكلام فينا وفي[1456] الباري تعالى بعد خلق العالم والزَّمان فالجواب: أنّ العدم مستمرّ بحسب استمرار الزَّمان حالًا فحالًا، ونحن لا نقول: إنّه متمكّن من العدم الحالي، كما لا نقول في طرف الوجود: إنّه متمكّن من الوجود الحالي، بل كما قلنا في طرف الوجود: إنّه متمكّن الآن من[1457] الإيجاد في الثَّاني، كذلك نقول في طرف العدم: إنّه الآن متمكّن من أن لا يوجد في الثَّاني كذلك، وعدم الفعل في الثَّاني ليس هو العدم الحاصل الآن ليلزمنا[1458] من قولنا: «إنّه متمكّن منه» أن نقول بتحصيل الحاصل، بل هو عدم غير العدم الحالي.

[1446] أ: عن.

[1447] أ: لم.

[1448] م – وقولنا يعلم.

[1449] أ: ولا.

[1450] م — يريد.

[1451] أ م: نفى.

[1452] أ م: أثر في أن.

[1453] أ م: نفي.

[1454] م – أو بعد أن خلق العالم.

[1455] أ م: أوّلا أوّلا.

[1456] م — وفي.

[1457] أ م: في.

[1458] أ م: لو لزمنا.

وليس للخصم أن ينكر علينا قولنا[1459] بتغيّر العدم وتعدّده؛ لأنّا قد بنينا الكلام معه على صحّة ذلك، وتركِ هو هو[1460] على ترك المخالفة فيه، واتّفقنا على أنّه[1461] معقول الاستمرار مع الزّمان.

فقد بان أنّ الإشكال مندفع على[1462] كلا الفرضين، وأنّ صاحب الكتاب لم يتعرّض للكلام في[1463] هذا الموضع أصلًا.

ثم حكى شبهة أخرى محصولها: (**إنّ الباري تعالى لو كان قادرًا لكانت قادريّته إمّا أن تكون أزليّة أو لا تكون، والأوّل محال؛ لأنّ التّمكّن من التّأثير يستدعي صحّة الأثر، لكن[1464] لا صحّة في الأزل؛ لأنّ الأزل عبارة[1465] عن نفي الأوّليّة، والحادث ما يكون مسبوقًا بغيره، والجمع بينهما محال. والثّاني محال؛ لأنّ[1466] قادريّته إذا لم تكن أزليّة كانت حادثة، فافتقرت إلى مؤثّر، فإن كان المؤثّر مختارًا عاد البحث كما كان، وإن كان موجبًا كان المبدأ الأوّل موجبًا**).

ثم [قال:] (**فإن قلتَ: إنّه في الأزل يمكنه الإيجاد فيما لا يزال. وحاصله: أنّ امتناع الأثر عند قيام المقتضي قد يكون بحضور المانع. قلتُ: المانع إذا كان ممكنَ[1467] الزّوال[1468] [لذاته] فلنفرِض ارتفاعَه، وحينئذ يصحّ الفعل الأزليّ، هذا خلف. وإن كان ممتنعَ الزّوال لذاته وجب أن يكون كذلك أبدًا، إذ لو جاز أن ينقلب [ممكنًا] لجاز أن يقال: العالم كان ممتنعًا لذاته، ثم انقلب واجبًا [لذاته]**).

وأجاب عن هذه الشُّبهة فقال: (**القادر هو الذي يصحّ أن يصدر عنه ما كان في نفسه ممكنًا، والفعل [إنّما] يصحّ فيما لا يزال، فلا جرم كان الله تعالى قادرًا في الأزل على[1469] الكون فيما لا يزال.**)

هذه جملة ما ذكره في الشُّبهة والجواب عنها.[1470]

أقول: إنّ هذا الجواب غير /[٣٩٥ظ] شافٍ، فإنّ حاصله راجع إلى ما ذكره من أنّ الفعل قد يتخلّف[1471] عن المقتضي لمانع، وقد تكلّم في الشُّبهة على ذلك، والواجب[1472] أن يتحقّق هذا الموضع تحقّقًا[1473] أزيدَ، ونحن[1474] نوضّحه فنقول: إنّ هذه الشُّبهة مبنيّة على توهّم كون الأزل حالة معيّنة منفصلة

[1459] م + بتغيّر.
[1460] كذا في النسختين، لعل الصواب: وترك كلامه هو هو.
[1461] أ م+ معقول.
[1462] م – على.
[1463] م – في.
[1464] م + لا صحّة الأثر.
[1465] م – عبارة.
[1466] أ: لا.
[1467] أ م: ممكنا.
[1468] أ م + الزوال.
[1469] أ م: قبل.
[1470] أ م + عنها.
[1471] أ م: يختلف.
[1472] أ م: والجواب.
[1473] أ م: تحقق.
[1474] أ: ويحقّ.

عن[1475] الحالة الأخرى، وهي التي سمّاها "لا يزال"، وهذا توهّم فاسد؛ فإنّه ليس الأزل حالًا معيّنة يمتنع فيها الفعل، ولا "لا يزال" حالًا أخرى يصحّ فيها الفعل، والمعقول[1476] من الأزل انتفاء الأوّليّة فقط، وإذا كان كذلك فمعنى قولنا «إنّ الباري سبحانه وتعالى لم يزل قادرًا» -إن يوهمنا العدمَ مستمرًّا قبل خلق العالم- أنّه لا حال من الأحوال فيما مضى إلا ويصدق عليه فيها أنّه قادر على أن يفعل، وهذه القضيّة لا يناقضها قولُنا «العالَمَ مستحيل أن يكون قديمًا»؛ لأنّه لا منافاة بين قولنا: «الحادث الذي له كون زمانيّ يجوز تقدّم[1477] حدوثه على وقت حدوثه، ولا يقف هذا التّقدّم على المحكوم بجوازه على أزل[1478] ينقطع هذا الحكم عنده، ويقال: إنّه قبل هذا الأزل[1479] بلحظة لا[1480] يجوز حدوثه فيه» وبين قولنا: «الحادث الذي له كون زمانيّ يستحيل أن يكون قديمًا؛ لأنّه لو كان قديمًا لَاجتمع له أنّه قديم وأنّ له كونًا زمانيًّا، وذلك متناقض».

وإنّما قلنا «إنّه لا منافاة بين القولين»؛ لأنّهما قد صدقا معًا، فلو كان بينهما منافاة لم يصدقا، فقد بان أنّه لا مناقضة ولا منافاة بين قولنا: «لم[1481] يزل الباري قادرًا» وبين قولنا: «الحادث لا يصحّ أن يكون قديمًا».

وإن بنى[1482] الكلام على بطلان توهّم كون العدم قبل [خلق] العالم مستمرًّا كان الجواب عن الشُّبهة أسهل؛ لأنّه يكون معنى قولنا «الباري لم يزل قادرًا» أنّ من[1483] لوازم ذاته المقدّسة صحّة أن يفعل، ومضمون قولنا «صحّة أن يفعل» أن يُحدِث، ولا يلزم من قولنا «هذه الذّات لها لازم، وهو صحّة أن يُحدِث» أن يكون لها لازم آخر، وهو أن يخلق القديم؛ لأنّ القديم لا يُخلَق.

فإذا قيل لنا: هل[1484] قادريّته أزليّة أم لا؟ قلنا للسّائل: أتعني [به] أنّ ذاته من لوازمها التي لا تنفكّ عنها كما لا تنفكّ الثّلاثة عن الفرديّة أن يتمكّن[1485] من أن يفعل، أم تعني به أنّ من[1486] لوازمها أن يجمع بين الشّيء ونقيضه؟[1487] فإن قال:[1488] سألتُكم عن الثّاني، قيل له: الجواب لا، ليس من لوازمها أمر[1489] يستحيل عقلًا، فليس معنى قولنا: «إنّها لم تزل قادرة» أنّها تتمكّن من جعل ما لا يُتصوّر أن يكون قديمًا. [1490] وإن قال: سألتُكم عن الأوّل، قيل له: نعم، هي ذات من[1491] لوازمها صحّة أن يفعل، لكن لا يصدق مسمّى "أن يفعل"

[1475] أ: على.

[1476] أ: والمفعول.

[1477] أ م: تقديم.

[1478] أ م: أوّل.

[1479] أ م: الأوّل.

[1480] م: إلا.

[1481] أ – لم.

[1482] أ م: يبنى.

[1483] م – من.

[1484] أ م: هذا.

[1485] أ م: تمكّن.

[1486] أ – من.

[1487] م + قال.

[1488] أ: ونقيضه قال فإن.

[1489] أ م: أم.

[1490] أ ي أنها تتمكن من جعل المستحيل كائنًا قديمًا.

[1491] م – من.

إلا مع الحدوث، فإذًا هي مستلزمة لأمر لا يُعقَل[1492] إلا مع الحدوث، فلا /[٣٩٦و] يلزم أن يستلزم أمرًا غير ذلك يناقض الحدوث.

ثم [يقال] للمعترض بالشُّبهة: إنّك أخرجتَها مخرج الاستدلال على أنّ حقيقة القادر في الغائب ممتنعة، ثم أنهيتَ كلامك إلى أن قلتَ: «لا يجوز أن تكون قادريّة القادر متجدّدة؛ لأنّها إن كانت تجدّدت عن قادر آخر فالكلام فيه كالكلام في الأوّل، وإن كانت عن علّة موجبة كان المبدأ الأوّل موجبًا». ولقائل أن يقول: وإذا كان المبدأ الأوّل موجبًا[1493] فأيّ محذور في ذلك؟ [ولا] يلزم منه أنّ حقيقة القادر في الغائب غيرُ معقولة، فإنّ هذا لا يقدح في صحّة كون صانع العالم قادرًا، وإنّما يقدح في أنّ قادريّته هل[1494] هي واجبة عن ذاته أم عن أمر[1495] خارج عن ذاته؟ وما كان كلامك في هذا أو لا هذا؟[1496] ولا هذه[1497] النَّتيجة والغاية التي أجريتَ إليها ممّا يدلّ على الأمر الذي قصدتَه، وأيضًا فإنّك لم[1498] تقف على أمر مستحيل؛ لأنّه لا امتناع في ذلك من هذه الشُّبهة اللّهم إلا أن يكون من غيرها، وذلك الغير مستقلّ عندك بالأدلّة على امتناع قادريّة صانع العالم، فتقع هذه الشُّبهة في الواسطة لغوًا.

ثمّ تكلّم صاحب الشُّبهة فيها على تقدير صحّة توهّم كون الأزل حالة معيّنة يمتنع الفعل فيها ويصحّ فيما لا يزال، فنسأله[1499] عمّا سئل عنه[1500] نفسه، وهو أنّ الأثر كما يمتنع لانتفاء[1501] المقتضي فقد يمتنع لوجود[1502] المانع، فلمَ لا يكون الأزل مانعًا[1503] عن إحداث الفعل، فلا يقدح ذلك ردّ قيام المقتضي وهو القادريّة، ويصحّ الفعل فيما لا يزال لعدم المانع ووجودِ المقتضي.[1504]

قوله: «وهذا[1505] المانع إمّا أن يكون زواله لذاته أو يستحيل زواله لذاته».

قلنا: نختار أنّه ممكن الزَّوال لذاته.

قوله: «فلنفرض ارتفاعه، وحينئذ يصحّ الفعل الأزليّ».

[1492] أ م: يفعل.
[1493] م + موجبًا.
[1494] م — هل.
[1495] م — أمر.
[1496] أ — أو لا هذه.
[1497] أ م: هذا.
[1498] م — لم.
[1499] أ م: فسأله.
[1500] م — عنه.
[1501] أ م: الانتفاء.
[1502] أ م: الوجود.
[1503] أ م: مانع.
[1504] أ م: لا يزال العدم المانع وجود المقتضي | أي يصح الفعل فيما لا يزال لعدم المانع ولوجود المقتضي.
[1505] م — هذا.

قلنا: إذا فرضنا زواله لا يصحّ الفعل الأزليّ؛ لأنّ الأزليّ منسوب إلى الأزل،[1506] ونحن قد فرضنا زواله فلا يبقى الفعل أزليًّا؛ لأنّه قد وقع في غير الأزل؛[1507] لأنّا قد فرضنا زواله، فكيف يقع الفعل فيه؟ وإنّما كان يلزم المحال لو فرضنا زواله ووقوع الفعل في الحال التي كان الأزل متحقّقًا فيها، لكن ليس الأمر كذلك؛ لأنّ الأزل هو تلك الحال بعينها، وليس شيئًا موجودًا[1508] في حال حتّى إذا زال فقد زال هو، وبقيت تلك الحال التي كان [الأزل] متحقّقًا فيها ليلزم من وقوع الفعل في تلك الحال كونه أزليًّا.

فقد بان أنّ هذا الكلام مغالطة، ومثال ذلك أن نقول: الفعل المخصوص لا يصحّ إيجاده الآن؛ لأنّ هذا[1509] الآن إمّا أن يجب[1510] وجوده ويستحيل /[٣٩٦ظ] زواله لذاته أو يمكن زواله، فإن كان الأوّل وجب أن يكون ما يوجد من الأفعال الآن موجودةً في أيام الطُّوفان وموجودةً بعينها عند نفخ الصُّور؛ لأنّ الآن أمر واجب لذاته ومستحيل الزّوال، وهذا خلف. وإن كان يمكن زواله فلنفرض زواله، ولنفرض وجود الفعل معًا، فيكون الفعل واقعًا الآن مع فرضنا[1511] [زوال] الآن، هذا خلف. وكما أنّ هذا الكلام مغالطة فالكلام[1512] الأوّل مثله.

وإنّما نشأت المغالطة هاهنا من فرضنا زوالَ الآن الذي هو جزء من الزّمان وبقاء حالٍ[1513] أخرى قد كان الحال فيها كأنّها وعاءٌ أو ظرفٌ له، كذلك الأزل لو قدّرناه حالًا معيّنة لم يلزم من تقدير زواله صحّة وقوع الفعل في أمر يكون كالظَّرف[1514] وكالوعاء لتلك الحال، بل يلزم من فرض زواله وقوع الفعل، وأن[1515] يكون الفعل واقعًا لا في الأزل، بل في[1516] غيره؛ إذ ليس الأزل [في] محلّ أو موضوع أو وعاء أو مهما شئتَ سمِّه، وبالجملة [لا تقع الأفعال في] أمر ظرف[1517]له، إذا زال هو وقعت الأفعال في ذلك الظَّرف،[1518] بل إذا زال الأزل[1519] فقد زالت تلك الحال المعيّنة أصلًا، ولم يبق ما يقوم مقامها، فالفعل الواقع بعد زوالها لا يكون واقعًا في الأزل، فلا يكون أزليًّا، فلا يلزم الخلف.

ثم حكى شبهة أخرى في بيان استحالة كون القادر قادرًا محصولها: (**أنّ مقدور القادر لا بدّ أن يتميّز عن غيره؛ لأن اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه، وما لا يتميّز المنسوب إليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النِّسبة دون غيره.[1520] ولأنّ تمكّن القادر من الجمع بين الحركة والسَّواد، بدلًا عن الجمع**

[1506] أ م: الأزلي.

[1507] أ – الأزل.

[1508] أ م: شيء موجود.

[1509] م – هذا.

[1510] م – يجب.

[1511] م – الآن مع فرضنا.

[1512] م – مغالطة فالكلام.

[1513] أ م: وأبقى حالا.

[1514] أ م: كالمقارن.

[1515] أ م: الفعل أن.

[1516] م – في.

[1517] أ م: مقارن.

[1518] أ م: المقارن.

[1519] أ – الأزل.

[1520] م – استحال اختصاصه بتلك النِّسبة دون غيره.

بين السَّواد والبياض يستدعي امتياز كلّ واحد منهما عن الآخر. ولأنّ كونه قادرًا على إيجاد الحركة بدلًا عن السُّكون وبالعكس يستدعي امتياز كلّ واحد منهما عن[1521] الآخر. ولأنّ التردّد بين الشَّيئين يتوقّف على تغايرهما، فثبت أنّه لا بدّ من التَّميّز، وكلّ متميّز ثابت، فإذًا تعلّق القدرة [به] يتوقّف على ثبوته في نفسه، فلو كان ثبوته لأجل القدرة لزم الدَّور وإثبات الثَّابت، وكلاهما محال).

وأجاب فقال: (**إنّ النِّسبة التي ادّعيتموها، وبنيتم عليها الامتياز ممنوعة، فليس في الوجود إلا القدرة والمقدور**).

أقول: إنّه حكى شبهة[1522] على[1523] أحد مقدّمتيها بأربعة أوجه، ثمّ اقتنع في الجواب عن الشُّبهة بأن منع[1524] الحكم الذي قد دلّ عليه في تقرير[1525] أحد المقدّمتين بالوجوه الأربعة، ولم يتكلّم على شيء من تلك الوجوه أصلًا، وهذا لا أعلم ما يقوله[1526] فيه، ونحن نتكلّم على الشُّبهة فنقول: لا نسلّم أنّ مقدور القادر يجب أن يتميّز في الوجود. /[٣٩٧و]

أمّا الوجه الأوّل: فلا نسلّم أنّ بين القادر والمقدور نسبة تستدعي تحقّق المقدور في الخارج قبل وجوده، والمعقول من هذا الاختصاص كالمعقول من الأمر الذي يستدعي[1527] أنّه نسبة بين العالِم والمعلوم، وهو العلم. فإنّا نعلم بالضَّرورة أنَّا نعلم ما لا تحقّق[1528] له في الخارج ولا ثبوت ولا تميّز، والفلاسفة الذي الكلام الآن معهم يساعدونا على ذلك، فإذا جاز عالم ومعلوم ولم يستدع ذلك تحقّقَ المعلوم خارج الذِّهن، ولا كان هناك نسبة بين أمرين حاصلين في الخارج، جاز قادر ومقدور ولا يستدعي ذلك تحقّق المقدور خارج الذِّهن، ولا ثبوت نسبةٍ بين أمرين حاصلين في الخارج.

وأمّا الوجه الثَّاني: وهو: "أنّ القادر يتمكّن من شيء دون غيره، وذلك يستدعي امتياز أحدهما عن[1529] الآخر" فلا يلزم؛ لأنّه يجوز أن يصحّ من القادر شيء دون شيء؛ لأنّه ذات مخصوصة تقتضي حقيقتها أن يصحّ منها صدور شيء مخصوص فقط، ولا يدلّ ذلك على ثبوت غيره وتحقّقه في الخارج، كالعالِم الذي يعلم شيئًا دون شيء، ولا يدلّ ذلك على أنّ ما علمه وما لا يعلمه ثابتان خارجَ الذِّهن عند الفلاسفة، على أنّ الذي ذكره صاحب الشُّبهة –وهو قوله: «أنّ[1530] القادر يتمكّن من الجمع بين الحركة والسَّواد، لا بين البياض والسَّواد»–

[1521] أ م: على.
[1522] أ م + احتج.
[1523] م – على.
[1524] م – منع.
[1525] أ: تقدير.
[1526] أ م: أقوله.
[1527] م: يدعي.
[1528] أ م: يلحق.
[1529] أ م: على.
[1530] م – أنّ.

يقتضي شيئًا فيه أن يكون الجمع بين السَّواد والبياض شيئاً متميّزًا[1531] في نفسه، فيكون له ثبوت في نفسه، فيكون الجمع بين السَّواد والبياض ثابتًا في الخارج، وهذا محال.

وأمّا الوجه الثَّالث -وهو اقتدار القادر على الحركة بدلًا عن[1532] السُّكون وبالعكس- فلا يقتضي ثبوتهما خارجَ الذِّهن، ولِمَ لا يكون الذَّات المخصوصة[1533] تصوّرت أحدَهما، ولا كلاهما خارجَ الذِّهن، وهذا هو الجواب عن الوجه [الثَّالث].

[وأمّا الوجه] الرَّابع وهو التَّردّد بين الشَّيئين، فإنّا لا نقول: إنّه متردّد بين[1534] شيئين ثابتين في الخارج، بل يتردّد في إيجاد ما يتصوّره، والتَّصوّر[1535] لا يستدعي ثبوت المتصوَّر خارجَ الذِّهن، وإلا لكان التَّصوّر من باب المضاف، وكان يجب أن يستحيل تصوّر السَّواد لو عدم في الخارج، لكنّا نعلم بالضَّرورة[1536] أنّه لا يبطل تصوّر السَّواد ولو عدم كلّه في الخارج،[1537] وأنّه يبطل كون الأب أبًا إذا بطل الابن، فبان أنّ التَّصوّر ليس من[1538] المضاف، فهذا هو الجواب عن هذه الشُّبهة.

واعلم أنّ على[1539] صاحب الكتاب استدراكًا من حيث التَّركيب في هذه الشُّبهة؛ لأنّه قسّم الشُّبهة قسمين:

أحدهما ما يدلّ على إبطال /[٣٩٧ظ] حقيقة القادر على الإطلاق شاهدًا وغائبًا، وهي الشُّبهة الأولى.

والقسم الثَّاني ما يختصّ بإبطال القادريّة في الغائب خاصّة، فذكر منها الشُّبهة التي محصولها:[1540] «لو كان تعالى قادرًا لكانت قادريّته إمّا أن تكون أزليّة أو لا تكون». ولا ريب أنّها مختصّة بالغائب، ثمّ ذكر بعدها هذه الشُّبهة التي قد تكلّمنا نحن عليها، وهي على الحقيقة عامّة لقسمي الشَّاهد والغائب؛ لأنّها تبطل حقيقة القادر على الإطلاق، فكان الواجب أن يجعلها في القسم الأوّل العامّ لا في هذا القسم.

ثمّ حكى شبهة أخرى في استحالة كونه تعالى قادرًا، وهي: **(أنّا إذا قلنا: «القادر يمكنه أن يوجد» فالموجِديّة ليست عبارة عن نفس الأثر، ولا عن وجوده، أمّا أوّلًا فلأنّ[1541] الموجديّة[1542] صفة للموجد،[1543] والأثر [قد] لا يكون صفة [له]، فإنّ العالَمَ ليس صفة لله[1544] تعالى. وأمّا ثانيًا فلأنّا إذا قلنا: «الأثر إنّما وُجِد بالقادر؛ لأنّ القادر أوجده» فلو كان المفهوم من قولنا: «أوجده» نفس وجود الأثر**

[1531] أ م: متميّز.
[1532] م: على.
[1533] أ م + إذا.
[1534] م – بين.
[1535] م – والتَّصوّر.
[1536] أ: في الخارج لكان تعلم في الصورة.
[1537] أ: كلّه بالخارج.
[1538] م: في.
[1539] أ – على.
[1540] م – محصولها.
[1541] أ: فإنّ.
[1542] أ م: الموجوديّة.
[1543] أ م: الموجد.
[1544] أ م: الله.

لَكُنَّا قد قلنا: «إنّما وُجِد الأثر؛ لأنه وُجِد الأثر»، فيكون الحاصل أنّه وُجِد الأثر بنفسه، وذلك محال. فظهر أنّ الموجديّة[1545] صفة للموجد،[1546] فهي إذًا إن كانت ممكنةَ الوجود ووقعت بالقادر المختار عاد التَّقسيم فيه، وإن كانت واجبةً وجب وجود الأثر [في الأزل]؛ لأنّ الموجديّة[1547] بدون وجود الأثر البتّة محال عقلًا،[1548] فثبت أنّ المؤثّر لا يؤثّر إلا على سبيل الإيجاب).

الجواب: اعلم أنّ صاحب الكتاب أورد هذه الشُّبهة لهم،[1549] ولم يتعرّض للجواب عنها، ونحن نقول في جوابها: إنّ المفهوم من كون الموجِد[1550] موجِدًا إن أُرِيدَ بكونه صفةً أنّه شيء يقوم بالموجِد كقيام العرض بالمحلّ فلا دليل على ذلك، وإن أُرِيدَ أنّ مفهوم قولنا: «هذا أوجد هذا» مفهوم إيجابيّ لا سلبيّ فهذا صحيح، وهذه أحكام الأذهان لا يتعدّاها، ولو كان هذا ممّا يتعدّاه، وترجع منه صفة إلى الفاعل لكان له صفات لا تتناهى؛ لأنّه مؤثّر أيضًا في تلك الصِّفة التي هي الموجديّة[1551] بتأثير آخر، وذلك التَّأثير فيها فهو أيضًا صفة له تعالى، فيكون له فيه تأثير آخر وهكذا أبدًا، وكذلك يلزم أن يتجدّد في ذاته قبليّات وبعديّات وتعيّنات للحوادث التي لم تكن ثمّ تكون ثمّ تعدم، وكلّ هذا محال. وما قادت إليه ضرورةٌ ولا مجرّد حكم الذِّهن بأمر على أمر مما يقتضي ثبوت صفة فيهما أو في أحدهما، فإنّا نقول: الثَّلاثة موصوفة[1552] بالفرديّة، فلو كانت موصوفيّتها بها [تقتضي] صفة أخرى لها /[٣٩٨و] لكانت[1553] موصوفيّتها بتلك الموصوفيّة كذلك، وإلى ما لا نهاية له.

فإن قلتَ: حكم الذِّهن إن طابق الخارج فالإشكال لازم، وإن لم يطابق الخارج كان حكمًا كاذبًا ولا عبرة به.

قيل له: ما تعني بقولك كان حكمًا كاذبًا؟[1554] [أ]تعني به أنّه لا يكون مطابقًا[1555] للخارج [أم] أمرًا غيره؟ فإن[1556] أردتَ الأوّل كان كأنّك قلتَ: «إن لم يكن مطابقًا للخارج [لا يكون مطابقًا للخارج]» وهذا إلزام الشَّيء على نفسه، وإن أردتَ غيرَه فبيّنه، فإنه غير مفهوم. وقد تقدّم بيان الحكم الذِّهنيّ الكاذب الذي لا يُعبَأ به، كيف يكون وأنّه مقصور على التَّصديقات لا على التَّصوّرات؟

[1545] أ م: الموجوديّة.

[1546] أ م: الموجود.

[1547] أ م: الموجوديّة.

[1548] م — عقلا.

[1549] م — لهم.

[1550] أ م: الموجود.

[1551] أ م: الموجوديّة.

[1552] م: صفة.

[1553] أ م: كانت.

[1554] أ – ولا عبرة به قيل له ما تعني بقولك كان حكمًا كاذبًا.

[1555] أ م: مطابق.

[1556] أ: وإذا.

[٦] مسألة

في حدوث الأجسام

استدلّ فقال:[1557] **(لو كانت[1558] الأجسام قديمة لكانت في الأزل إمّا ساكنة أو متحرّكة، وكلا القسمين باطل، فالقول بأزليّة الأجسام باطل.**

وبيان الحصر: أنّ الجسم إن كان مستقرًّا في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو السَّاكن، وإن لم يستقرّ كذلك كان متحرّكًا).

أقول:[1559] إنّ هذه الدَّلالة قد ذكرها النَّاس من قبل، وهي لشيخنا أبي علي،[1560] وكان أصحابه يجادلون أن يستغنوا بها عن الدَّلالة المشهورة، وهي: أنّ الجسم لا يخلو من الحوادث، وما[1561] لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وتسقط عنهم كلفة القول في إبطال حوادث لا أوّل لها، لكنّك إذا أنعمتَ النَّظر فيها عرفتَ أنّها إمّا أن لا تصحّ وإمّا أن تعود بآخره إلى الدَّلالة المشهورة؛ وذلك لأنّها مبنيّة على توهّم كون الأزل حالة معيّنة، وأنّ الجسم في تلك الحال إمّا أن يكون متحرّكًا أو ساكنًا، ولذلك أتى بلفظة "في" التي هي للظَّرفيّة،[1562] فكأنّه جعل الأزل ظرفًا معيّنًا، ولو كان هذا التَّوهّم حقًّا لكانت الحجّة صحيحة لا محالة، لكنّ الأزل ليس بحالةٍ معيّنة ولا وقتٍ معيّنة[1563] ولا تقدير وقت مشخّص مشار[1564] إليه حسًّا ولا عقلًا؛ بل هذه اللفظة موهمة، والمراد[1565] بالأزل أحد مفهومين: إمّا أن يقال: هو نفي الأوّليّة، و[إمّا أن] يقال: هو عدم متوهَّم[1566] مستمرّ في الماضي لا نهاية له من قِبَل أوّله.

وبالجملة فقولك "الأزل" كقولك[1567] "لم يزل"، يبيّن[1568] ذلك أن يقال: أتعني بقولك «الأجسام في الأزل إمّا ساكنة أو متحرّكة» أنّها ما زالت في الماضي إمّا متحرّكة قبل حركة هكذا لا إلى أوّل وإمّا ساكنة سكونًا

[1557] م: قال.

[1558] م: كان.

[1559] أ + أقول.

[1560] هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي (ت ٣٠٣ هـ/ ٩١٦م)، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطَّائفة الجبَّائيَّة. ولد بجبى وتوفي بالبصرة ودفن بجبى بخوزستان. وله مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. ذكره القاضي عبد الجبار وابن المرتضى في الطبقة الثَّامنة. انظر: **الفهرست** لابن النَّديم –التكملة، ص ٦؛ **وفضل الاعتزال** للقاضي عبد الجبار، ص ٢٨٧–٢٩٦؛ **والبداية والنهاية** لابن كثير، ١١/١٢٥؛ **وطبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ٨٠–٨٥.

[1561] أ: وأما.

[1562] أ م: التي في الظَّرفيّة.

[1563] أ م: بعينه.

[1564] أ – مشار.

[1565] أ: فالمراد.

[1566] م: بتوهّم.

[1567] أ – كقولك.

[1568] أ م: يتبيّن.

مستمرًّا لا إلى أوّل؟ أم تعني به أنّ الأجسام لو كانت قديمة لكانت في الحال التي هي الأزل إمّا متحرّكة حينئذ أو ساكنة؟

فإن قال: "عنيتُ الثّاني" فقد بان أنّه بنى كلامه على توهّم كون الأزل حالًا معيّنة.

وإن قال: "أردتُ الأوّل" فقد بطلت الحجّة:

أمّا أوّلًا: فإنّه /[٣٩٨ظ] لا يثبت الحصر؛ لأنّه من الجائز أن تكون الأجسام على حالة ثالثة وهي أن يكون لم يزل يتحرّك تارة ويسكن تارة هكذا لا إلى أوّل، فلا يصدق القول عليها أنّها إمّا[1569] متحرّكة بحركة[1570] قبل حركة هكذا لا إلى أوّل وإمّا ساكنة[1571] سكونًا مستمرًّا لا إلى أوّل.

أمّا ثانيًا: فلأنّ تقرير الحجّة وإثبات مقدّماتها واستنتاج النّتيجة منها لا يصحّ -على تفسير الأزل بما قد ذكرناه- على ما سيأتي، وأيضًا فإنّه إذا آل الكلام فيها إلى هذا التّفسير احتاج إلى إبطال حوادث لا أوّل لها، والحجّة مبنيّة على الاستغناء عن ذلك.

قال: (**أمّا بطلان كونها متحرّكة في الأزل فلوجهين:**

أحدهما: أنّ ماهيّة الحركة حصول أمر بعد فناء غيره، فماهيّتها تقتضي المسبوقيّة بالغير، والأزليّة ماهيّتها [تقتضي] اللامسبوقيّة بالغير، فالجمع بينهما متناقض).

سؤال: (**الأزليّة تنافي وجود حركة معيّنة، لكن لمَ قلتم: إنّها تنافي وجود حركة قبل حركة[1572] لا إلى أوّل؟**)

الجواب: (**لا فرق بين نوع الحركة وشخصها في هذه الاستحالة؛ لأنّ الحركة[1573] ماهيّتها بحسب نوعها مركّبة من أمر يقضي، ومن أمر حصل. فإذًا ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقيّة بالغير، وماهيّة الأزليّة منافية لهذا المعنى، فالجمع بينهما محال**).

أقول: إنّ القضيّة القائلة «الحركات الماضية لا أوّل لها» تحتمل معاني:

[1569] م — إما.

[1570] أ م: حركة.

[1571] أ: شاركته.

[1572] م – قبل حركة.

[1573] م – وشخصها في هذه الاستحالة لأنّ الحركة.

منها: أن يراد بذلك أنّ الحركات الماضية تنتهي إلى حركة، وتلك الحركة [إلى أخرى] لا أوّل لها، والقوم لا يقولون ذلك، ولو قالوه ورد عليهم ما ذكرتَ من أنّ الحركة ماهيّتها تقتضي المسبوقيّة بالغير، وكون تلك الحركة لم يتقدّمها شيء أصلًا ينافي ذلك.

ومنها: أن يراد بذلك أنّها[1574] غير متناهية بحسب الوهم على معنى أنّه لا[1575] يستحضر الوهم فيما مضى عددًا إلا ويمكنه استحضار غيره من غير حاجة إلى التّكرير، وهذا المراد بقولنا «لا أوّل لها»، وهذا لا ينافيه كونُها حركات مركّبة من أمر يقضي[1576] ومن أمر[1577] حصل؛ لأنّهم لم يقولوا ما يناقض ذلك بهذا التّفسير.

ومنها: أن يراد بذلك السَّلب المحصَّل،[1578] وهو أنّ الحركات الماضية ليست جملةً مركّبة من أعداد لها أوّل، وهذا هو الذي يعنيه القوم بقولهم: «الحركات الماضية لا أوّل لها»، وهذا لا ينافي كون الحركات مركّبة من أمر يقضي[1579] وأمرٍ حصل؛ لأنّ أحد المفهومين لا ينافي الثّاني.

ومنها: أن يراد بذلك العدول، وهو أنّ[1580] جملة الحركات الماضية أمر له عدد لا أوّل له، وهذا لا يقولونه؛ لأنّ المحمول الثُّبوتيّ يجب أن يكون موضوعه ثبوتيًّا، والحركات /[٣٩٩و] الماضية ليست بجملة موجودة في شيء من الأحوال قطّ لا في الخارج ولا في الذِّهن؛ لأنّ الذِّهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل، لكنّه قد[1581] يقوى على استحضار معنى سلب النِّهاية؛ لأنّه معنى واحد، وليس النِّزاع في ذلك.

ومنها: أن يراد بذلك أنّ الحركات الماضية قد انتظم من مجموعها ما هو حركة[1582] واحدة، وكما أنّ الحركة الواحدة بحسب شخصيّتها لا تكون أزليّة، كذلك ما ينتظم من أشخاص الحركة؛ لأنّ نوع الحركة يقتضي المسبوقيّة بالغير، فكيف يكون أزليًّا! وهذا لا يلزمهم؛ لأنّ الحركات الماضية ما وجدت من حيث هي جملة، بل الموجود منها واحد فقط، فلا ينتظم منها مجموع نحكم عليه بأنّه يستحيل أن يكون أزليًّا.

1574 م: أنّه.

1575 أ: لأنّ.

1576 أ: يقتضي.

1577 م – يقضي ومن أمر.

1578 السَّلب المحصّل: القضيّة المحصّلة عند المنطقيين هي قضية حملية موضوعها ومحمولها كلاهما وجوديان، نحو زيد قائم، ويقابلها القضية المعدولة، وكلّ منهما موجبة وسالبة. قيل: الفرق بين الإيجاب المعدول والسَّلب المحصّل أنّ الإيجاب المعدول عدم شيء عما من شأنه أن يكون له ذلك الشيء وقت الحكم، والسلب المحصّل عدم شيء عمّا ليس من شأنه ذلك الشيء في ذلك الوقت، فعدم اللّحية عن الطفل سلب وعن غيره إيجاب. انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتهانوي، «المعدولة»، ص ١٥٨٠.

1579 أ م: يقتضي.

1580 أ: وأنّ.

1581 أ: لا.

1582 أ م: لحركة.

فقد ظهر أنّ محصول الحجّة مبنيّ على توهّم كون الأزل حالة معيّنة، وأنّه متى رفض ذلك عن الذِّهن لم يبق في الحجّة ما يستند إليه.

الوجه الثَّاني في بيان استحالة كون الأجسام متحرّكة في الأزل: (**هو أنّ كلّ واحد من الحركات محدث، فهو مفتقر إلى الموجِد، وكلّ ما كلّ واحد منه مفتقر إلى الموجِد فكلّه مفتقر إلى الموجِد، فلكلّ[1583] الحركات موجِد مختار، وكلّ ما كان فعلًا لفاعل مختار فلا بدّ له من أوّل، فلكلّ[1584] الحركات أوّل**).

سؤال: (**أمّا أنّه لا بدّ من الموجِد فلا نزاع فيه،[1585] لكن لمَ قلتم إنّه يكون مختارًا؟ غاية ما في الباب أن يقال: لو لم يكن مختارًا لما تخلّفت آثاره عنه، وكان يلزم من قدمه قدمها، لكنّا نقول: الموجب قد يتخلّف عنه الأثر إمّا لفوات شرط أو لحضور مانع، فلمَ لا يجوز أن يقال: المؤثّر في[1586] وجود هذه الأشياء موجب بالذَّات، إلا أنّ كلّ حادث يتقدّمه[1587] شرط، لأن يصدر عن العلّة الموجبة حادث آخر بعده**).

الجواب: (**سنقيم الدَّلالة على فساد هذا الاحتمال في باب إثبات القادر**).

أقول: قد تصفّحنا باب إثبات القادر فما رأيناه دفع هذا الاحتمال إلا بقوله: «هذا قول بحوادث لا أوّل لها، وقد تقدّم فساده»، وما رأينا قد أفسد حوادث لا أوّل لها مع كثرة خوض المتكلّمين والحكماء فيه إلا بالوجه الأوّل، وهو قوله: «تتنافى الأزليّة ومسمّى الحركة» فإذًا لا نسلّم هذا الوجه الثَّاني في بيان كون الأجسام متحرّكة في الأزل إلا بالوجه الأوّل[1588] الذي قبله، وفي ذلك الاستغناء بالأوّل عن الثَّاني لكونه غير تامٍّ ولا مستقلّ بالنَّتيجة، ويمكن أن يقال: لعلّه[1589] أراد بباب إثبات القادر باب إثبات الصَّانع فتوسّع في العبارة، وقد ذكر في باب إثبات الصَّانع في غضون الاعتراض ما يمكن أن يكون دافعًا للسُّؤال، وهو: «أنّ العلّة القديمة حال[1590] حدوث الحركة المخصوصة ما كانت مؤثّرة بالفعل في الحركة التَّالية لها، وعند فناؤها تصير مؤثّرة فيها بالفعل، فتلك المؤثريّة حكم حادث، وأمر متجدّد، فلا بدّ لها من مؤثّر، فإن كان المؤثّر فيها[1591] هو /[٣٩٩ظ] الحركة المخصوصة التي عدمت لزم تعليل الموجود بالمعدوم، وإن كانت الحركة[1592] التَّالية التي حدثت بعد فنائها [مؤثّرة فيها] لزم الدَّور» فهذا عذر ما، لكن [لا] بدّ فيه من إثبات المؤثّريّة[1593] فيها أمر ثبوتيّ، وهو صعب جدًّا؛ لأنّه يلزم منه التَّسلسل في كلّ مؤثّر يعرض في الوجود سواء كان موجبًا أو مختارًا، ثم إنّه تسلسل غير معقول؛ لأنّه إنّما يُعقَل عند ترتّب أمور متتالية غير متناهية، كلّ واحد[1594] منها مؤثّر في الآخر، وإنّما يعقل التَّتالي

1583 أ: فكل.

1584 أ: فكل.

1585 أ – فيه.

1586 م — في.

1587 أ م: مقدم.

1588 م — الأول.

1589 م — لعلّه.

1590 أ م: قبل.

1591 م — فيها.

1592 أ: حركة.

1593 أ م: المؤثّر.

1594 أ + واحد.

بين الشَّيئين إذا لم يكن بينهما واسطة، وإنّما يتحقّق ذلك لو لم تُجعَل مؤثّريةُ المؤثّر[1595] في أثره زائدةً عليه، لكنّا فرضناها زائدة عليه، ولا يصحّ للحكماء أن يوردوا هذا الاعتراض؛ لأنّ مذهبهم أنّ مقولة "أن يفعل" عرض من الأعراض الوجوديّة، فالكلام لازم لهم على قولهم، لكنّ هذا القول مذهب لو تُرِكَ لَاندفع عنهم الإلزام، والقول في إثبات كون المؤثريّة أمرًا ثبوتيًّا يطول، وليس هذا موضعًا[1596] يقتضي النَّظر فيه.

[قال:] (**فأمّا بطلان كون الأجسام ساكنة في الأزل فلوجهين:**

أحدهما: **أنّها لو كانت ساكنة لكانت إمّا أن تصحّ عليها الحركة أو لا تصحّ،[1597] والأوّل محال؛ لأنّ صحّة الحركة فيها تتوقّف على صحّة الحركة في نفسها، وقد دللنا على أنّ وجود الحركة الأزليّة محال، فثبت أنّه لا تصحّ الحركة عليها، فذلك الامتناع إن كان لازمًا للماهيّة وجب أن لا يزول البتّة، فوجب أن لا تصحّ الحركة على[1598] الأجسام فيما لا يزال، هذا خلف. وإن لم يكن من لوازم الماهيّة أمكن زواله، فتكون الحركة عليها جائزة، وقد أبطلناه**).

أقول: هذا يؤكّد ما ذكرناه من أنّ الحجّة مبنيّة على توهّم كون الأزل حالة معيّنة؛ لأنّ[1599] تقرير[1600] الكلام هكذا: إن كان الجسم ساكنًا بسكون قديم فإمّا أن تصحّ عليه[1601] الحركة في الأزل أو لا تصحّ، فإن[1602] صحّت الحركة عليه في الأزل كانت الحركة في نفسها في الأزل صحيحة،[1603] لكن قد بان استحالة حركة أزليّة، وإن لم تصحّ الحركة عليه في الأزل فامتناع الحركة إمّا أن يكون لازمًا لماهيّتها أي الحركة من حيث هي حركة مستحيلة أو لأمر خارج عن الماهيّة، فإن كان الأوّل وجب أن لا تصحّ الحركة عليه فيما لا يزال؛ لأنّا قد فرضنا أنّ[1604] استحالة الحركة إنّما هي من حيث /[٤٠٠و] كانت حركة، فوجب[1605] أن لا توجد[1606] الحركة أبدًا؛ لأنّها حركة، وإن كان الثّاني فكلّ ما هو خارج عن الماهيّة وعارض عليها فهو ممكن الزّوال، فلنفرض زواله، وحينئذ لا يستحيل الحركة، بل تصحّ، لكنّا قد بيّنّا[1607] أنّ وجود الحركة في الأزل[1608] محال.

فهذا هو شرح كلامه وتفسيره، وقد بان أنّه مبنيّ على توهّم كون الأزل حالة معيّنة، وأنّ الجسم السَّاكن في تلك الحال لا يصحّ تحرّكه، وأنّ امتناع الحركة عليه في تلك الحال إن كان لكونها[1609] حركةً وجب أن لا توجد

[1595] أ – المؤثّر.

[1596] أ م: موضع.

[1597] م – عليها الحركة أو لا تصحّ.

[1598] أ: عن.

[1599] أ: لا.

[1600] أ م: تقدير.

[1601] م: على.

[1602] أ: وإن.

[1603] أ – في الأزل صحيحة.

[1604] أ – أنّ.

[1605] م: توجب.

[1606] أ: توجب.

[1607] م – قد بيّنّا.

[1608] أ م: الأول.

[1609] أ: كونها.

الحركة في المستقبل، لكنّها موجودة بالحسّ، وإن كان[1610] امتناع الحركة عليه في تلك الحال لا لكونها حركة[1611] بل لأمر خارج[1612] فهو جائز الزّوال، فلنفرض زواله، فحينئذ تصحّ الحركة في تلك الحال، لكنّ صحّة الحركة في تلك الحال محال؛ لأنّ الحركة والأزل لا يجتمعان، فإذا كنتَ قد علمتَ أنّ الأزل ليس بحالة معيّنة على ما تقدّم القول فيه فقد سقط هذا الاحتجاج.

ثم يقال له: إنّ الاستدلال مع فرضنا كون الأزل حالة معيّنة غير صحيح أيضًا؛ لأنّ الخصم يختار القسم الثّاني، وهو أنّ الحركة في تلك[1613] الحال ممتنعة لأمر خارج عن ماهيّتها، وهو تحقّق الأزل. فإذا فرضنا زواله كانت الحركة عليها جائزة؛ لأنّها [تكون] حركة فيما لا يزال، ولا كلام في[1614] صحّتها.

قولك: «لو فرضنا زوال ذلك الأمر الخارج عن الماهيّة لكانت الحركة عليها صحيحة، وقد أبطلناه» قول غير مسلّم ولا صحيح؛ لأنّ الأمر الخارج عن ماهيّة الحركة الذي يمتنع تحقّق الحركة لأجله ينقسم قسمين:

أحدهما أن يكون هو الأزل نفسه،[1615] والآخر أن يكون مانعًا آخر غير الأزل. فإن كان هو الأزل نفسه لزم من فرض نفيه انتفاءُ تلك الحالة المسماة بالأزل، فتكون الحركة جائزة، وهذا لم يبطله المصنّف؛ لأنّه إنّما بطلت الحركة[1616] في الأزل، والحركة على هذا الفرض ليست في الأزل؛[1617] لأنّا قد فرضنا انتفاء الأزل فتكون الحركة في غيره لا فيه، فلا يكون ما به أبطل تحقُّقَ الحركة موجودًا على هذا الفرض. وإن كان المانع الخارجيّ غير الأزل صحّ ما قاله من أنّا لو فرضنا انتفائه لجاز وجود الحركة في الأزل، لكن وجود الحركة في الأزل[1618] محال. فقد ظهر أنّ قوله: «إن لم يكن المانع من لوازم الماهيّة جاز وجود الحركة، وقد أبطلناه» مغالطة.

سؤال: (**هذا الكلام مبنيّ على تعليل الامتناع؛ لأنّ تقديره:[1619] إذا امتنعت الحركة في الأزل فإمّا أن يكون ذلك الامتناع لذات الحركة فقط أو لأمر خارج عنها، لكنّ الامتناع[1620] سلب محض وعدم صرف، فلا يجوز تعليله؛ لأنّه لو عُلِّل لكان موصوفًا بالمعلوليّة، والمعلوليّة[1621] ثبوت، والسَّلب المحض لا يوصف بالثبوت**).

1610 أ – كان.

1611 م – حركة.

1612 أ م: خارجيّ.

1613 أ – تلك.

1614 م – في.

1615 أ + والآخر أن يكون هو الأزل نفسه.

1616 أ – المسماة بالأزل فتكون الحركة جائزة وهذا لم يبطله المصنّف لأنّه إنّما بطلت الحركة.

1617 م + والحركة على هذا الفرض.

1618 م – لكن وجود الحركة في الأزل.

1619 أ م: تقدير.

1620 أ – لكنّ الامتناع.

1621 م – والمعلوليّة.

جوابه: (**مماسّة الجسم أو مباينته**[1622] **لجسم آخر وصف وجوديّ؛ لأنّه نقيض اللامماسّة** /[٤٠٠ظ] **التي هي**[1623] **وصف عدميّ**).

أقول: إنّه مرّ من الكلام في تعليل امتناع الحركة، وخرج إلى طريقة أخرى، وهي أنّ السُّكون القديم إمّا أن يصحّ زواله في الأزل أو لا يصحّ، فإن صحّ جاز تبدّله في الأزل بالحركة، لكن وجود الحركة [في الأزل] محال. وإن لم يصحّ فهو إذًا ضروريّ الوجود، فوجوده الضَّروريّ إمّا أن يكون لذاته فيلزم منه أن لا يتحقّق الحركات فيما لا يزال وهو خلاف الواقع، وإن لم يكن لذاته جاز زواله في الأزل، لكن جواز زواله في الأزل[1624] يلزم منه صحّة الحركة في الأزل، وقد تقدّم استحالة ذلك، هذا مراده.

والحاصل أنّه يقول: لا حاجة لي إلى الكلام في امتناع الحركة في الأزل من حيث هو امتناع بأيّ شيء يعلّل، بل إنّني غرضي[1625] من الدَّلالة على أمر آخر، وهو الكلام في السُّكون الذي هو أمر وجوديّ؛ لأنّه إمّا مماسّة أو مباينة[1626] تستمرّ أكثر من آن واحد فهو وجوديّ؛ لأنّه نقيض اللامماسّة واللامباينة[1627] العدميّتان، ونقيض العدم ثبوت، فأتكلّم على هذا الأمر الثُّبوتيّ وأقول: إنّه إمّا أن[1628] يصحّ زواله أو لا[1629] يصحّ، وأسوق التَّقسيم، ويتمّ غرضي بذلك. وهذا كلّه مبنيّ على أنّ الأزل حالة معيّنة.

وللخصم أن يقول له -بعد تسليم هذا الأمر الفاسد وهو كون الأزل حالة معيّنة-: السُّكون في الأزل ضروريّ الوجود وواجب الثُّبوت لا لذاته بل لتحقّق الحالة المسمّاة بالأزل، فإنّها لاستحالة وجود الحركة فيها صار السُّكون ضروريًّا وواجبًا، فلمَ قلتَ: إنّه إذا لم يكن السُّكون ضروريًّا لذاته -بل لهذا الاعتبار- جاز زواله في الأزل ليلزم منه صحّة الحركة في الأزل؟ وكيف يلزم من كون السُّكون ضروريًّا -باعتبار النَّظر إلى الأزل التي هي الحالة المعيّنة- أن يجوز زواله في تلك الحال بعينها، وهي الحال التي باعتبارها قلنا: «إنّه ضروريّ الوجود»؟ نعم، يجوز زوال السُّكون مع فرض انتفاء الأزل الذي هو المانع من زوال السُّكون، ولا شبهة أنّا[1630] إذا فرضنا انتفاء الأزل فإنّ السُّكون يجوز زواله وتصحّ الحركة؛ لأنّها تكون موجودة[1631] فيما لا يزال، لكنّ المستدِلّ لا يفيد ذلك؛ لأنّه إنّما يروم بيان الاستحالة من حيث إنّه يزول السُّكون في الأزل، وتوجد الحركة في الأزل، ولا قدرة له على ذلك.

ويقال له: هذا يمكن معارضته بأن يقال: السُّكون المشاهد في هذا الجسم المخصوص المشاهد إمّا أن يصحّ زواله مع بقاء الجسم في جهته أو لا يصحّ، فإن صحّ جاز تبديله -والجسم في جهته- بالحركة، لكن وجود الحركة مع بقاء الجسم في الجهة الأولى محال. وإن لم يصحّ فهو إذًا /[٤٠١و] ضروريّ الوجود، ووجوده[1632]

[1622] أ: مماسّة.

[1623] أ: وهي.

[1624] أ – لكن جواز زواله في الأزل.

[1625] م: غرض.

[1626] أ م: مسامتة.

[1627] أ م: واللامسامتة.

[1628] م: إنّه إنّما.

[1629] أ: أولى.

[1630] م – أنّا.

[1631] م: موجودًا.

[1632] أ م: بوجوده.

الضَّروريّ إمّا أن يكون لذاته فيلزم منه أن لا[1633] توجد الحركة فيما بعد أصلًا فهو باطل، أو لا لذاته، لكن كلّما هو خارج عن ذاته يجوز زواله مع كون الجسم في الجهة الأولى، فلنفرض زواله، فيلزم منه صحّة الحركة على الجسم مع بقائه في الجهة الأولى، فيكون متحرّكًا مع أنّه في الجهة الأولى بحالة لم ينتقل عنها، وهذا محال. وكلّما يجيب به عن هذه المعارضة فهو جوابك عن استدلالك.

سؤال: (**هذا التَّقسيم الذي ذكرتموه في تعليل الامتناع وارد عليكم في نفس العالَم، فإنّكم تقولون: العالَمَ يمتنع أن يكون أزليًّا، فهذا الامتناع إن كان لازمًا لماهيّته وجب أن يبقى ممتنعًا أبدًا، وإن لم يكن لازمًا فذلك اعتراف بجواز كون العالم أزليًّا، وذلك يبطل قولكم**).

جوابه: (**[امتناع صحّة] العالم [في الأزل] معدوم محض، فلا يصحّ الحكم عليه بالصِّفة الثبوتيّة، أمّا هاهنا السُّكون وصف ثبوتيّ، فيصحّ التَّقسيم الذي ذكرناه[1634]**).

أقول: إنّه احتجّ على إثبات الصَّانع سبحانه فقال: «إنّ العالمَ محدَث، وكلّ محدَث ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثِّر»، واستدلّ على أنّ المحدَث ممكن بأنّ المحدَث ما كان معدومًا ثم صار موجودًا، وما هذا شأنه فماهيّته قابلة للوجود[1635] والعدم، ولا معنى للممكن إلا ذلك.

ثمّ[1636] سأل نفسه فقال: «العالَمَ المحدَث عندكم قبل حدوثه سلب محض، وإذا كان كذلك امتنع الحكم عليه بأنّ ماهيّته قابلة أو لا قابلة؛ لأنّه لا ماهيّة له».

وأجاب فقال: «قولنا: "الممكن قابل للوجود والعدم" لا نعني به أنّ تلك الماهيّة متقرّرة حالتي الوجود والعدم، بل نعني به أنّ الماهيّة لا يمتنع في العقل استمرارها على ما كانت عليه، ولا خروجها عنه». فإن[1637] يقتنع في الجواب بهذا كيف لا يقتنع خصمه في إيراد السُّؤال المذكور هاهنا بمثله؟ وهو أن يقول: أنا لا أقول: إنّ العالم الذي فرضناه ممتنعًا ذو ماهيّة، وأقسّم القول في تلك الماهيّة هل الامتناع لازم لها أو غير لازم، بل أقول: العالم الموجود الآن يستحيل عندكم وجوده في الأزل، فالحكم هو على الماهيّة الموجودة الآن أن يستحيل أن يكون لهذه الماهيّة وجودٌ في الأزل، فاستحالة ذلك إن كان لأنّها هذه الماهيّة وجب أن لا توجد الآن، وإن لم يكن لذلك جاز وجود هذه الماهيّة في الأزل. وبالجملة فالقول في هذا التَّعليل كالقول[1638] في قبول ماهيّة الممكن للوجود والعدم مع كونه نفيًا صرفًا.

[1633] أ — لا.
[1634] أ م: ذكرنا.
[1635] أ: الموجود.
[1636] أ — ثمّ.
[1637] أ م: فمن.
[1638] م: في القول.

ثم [يقال] له: إنّ /[٤٠١ظ] تقسيم[1639] الامتناع إلى أن يكون للذَّات أو لا للذَّات[1640] ليس هو حكمًا بصفة ثبوتيّة على المعدوم المحض؛ لأنّ ذلك لا يتضمّن وصف العالم الممتنع بصفة ثبوتيّة، وإنّما هو تقسيم الامتناع وبيانٌ أنّه إلى أيّ شيء يستدعي به ما في الباب أنّه يكون وصفًا للعالم الممتنع بالامتناع، ومسمّى الامتناع سلب لا ثبوت، فلم يكن ذلك وصفًا للمعدوم بالصِّفة الثُّبوتيّة، فلا يلزم المحال.

شبهة: (**قالوا: لو كان العالم محدثًا لكان له محدِث قديم، فتخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إمّا أن يكون لمرجّح أو لا[1641] لمرجّح، والأوّل باطل؛ لأنّ النَّفي المحض لا يُعقَل فيه الامتياز، والثَّاني باطل؛[1642] لما سبق من أنّ ترجّح طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح[1643] محال**).

جوابه: (**إنّ اختصاص الإحداث بالوقت المعيّن كاختصاص الكوكب بالموضع المعيّن من الفلك مع كونه بسيطًا، واختصاصِ أحد جانبي المتمِّم بالثَّخن المخصوص والآخر بالرِّقّة**).

أقول: هذا لا يلزمهم؛ لأنّهم يقولون: إنّ اختصاص الكوكب بالموضع المعيّن من الفلك واجب ضروريّ يستحيل خلافه وإن لم يُعلم لماذا كان واجبًا، كما ذات الباري سبحانه واجبةً وإن لم يُعلم لماذا كانت واجبةً دون غيرها من الذَّوات[1644] الممكنة، وكما أنّ مقدار العالم المعيّن واجب لا يجوز في العقل[1645] أن يكون أزيد ممّا هو مقدار إصبع ولا أنقص، وإن لم يُعلم لماذا كان هذا المقدار بعينه متعيّنًا، وأمّا القائلون بحدوث العالم فإنّهم لا يمكنهم أن يقولوا حدوث العالم حيث حدث واجب لا يجوز إلا حدوثه؛ لأنّهم لو قالوا بذلك لوجب الاستغناء عندهم مع الصانع، بل لا بدّ من القول بأنّ حدوثه حيث حدث كان على نعت الإمكان، فقد لزمتهم الشُّبهة وتوجّهت إليهم، والقول في المتمّمات كالقول في الكواكب، أنّ ذلك الثَّخن المخصوص في جانب والرِّقّة المخصوصة في جانب أمور واجبة لها؛ لأنّ موادّها لا تحتمل إلا ذلك، كالقول في مقدار الفلك المعيّن لمَ كان هذا المقدار دون غيره؟ فإنّ ذلك عندهم واجب لا ممكن؛ لأنّ مادّته عندهم لا تقبل إلا هذه الصُّورة، فالمقدار المخصوص ضروريّ للفلك، وكذلك المتمّمات.

فإنّه[1646] قال: (**المقتضي لذلك التَّخصيص تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه[1647] في ذلك الوقت، وذلك التَّعلّق واجب عندنا، فيستغني عن المرجّح**). قال: (**ولا يلزم[1648] من هذا وجوب[1649] امتياز ذلك**

1639 أ: يقسم.

1640 أ – أو لا للذات.

1641 أ: أولى.

1642 م – باطل لأنّ النَّفي المحض لا يعقل فيه الامتياز والثَّاني باطل.

1643 م – طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح.

1644 م – الذَّوات.

1645 أ: لا يجوز للعقل.

1646 أ م: فإن.

1647 م: إحداثه.

1648 أ – ولا يلزم.

1649 أ: وجود.

الوقت في العدم الصَّرف، وكونُ الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث؛ /[٢٠٤و] لأنّه كما جاز امتياز وقت عن وقت وإن لم يكن للوقت[1650] وقت [آخر] جاز امتياز[1651] العدم عن الوجود من غير وجود الوقت).

أقول: أمّا أوّلًا فهذا يقتضي كون الباري تعالى موجبًا بالذَّات لا مكنة له ولا تخيّر في شيء أصلًا؛ لأنّ إرادته عند هذا الرَّجل قديمة، ولا يجوز زوالها، وتعلّقها بها –على هذا الجواب– واجبة ضروريّة لا يجوز حصول خلافها أصلًا، كما لا يجوز حصول خلاف الأمور الضَّروريّة الواجبة، فأيّ اقتدار يبقى للباري تعالى؟ وأيّ تمكّن يثبت له؟ وهل هذا إلا كناية عن محض الفلسفة، والقول بأنّه موجب بالذَّات، ولكنّه قد حسن العبارة.

وأمّا ثانيًا فلأنّه لم ينفصل عن الشُّبهة؛ لأنّه إذا كان المقتضي لذلك التَّخصيص تعلّق الإرادة[1652] القديمة بإحداث الحادث في الوقت المعيّن لزم من ذلك تميّز ذلك الوقت عمّا قبله، والعدم الصَّرف لا يتخصّص ولا يتميّز، وإنّما يتميّز الأمور المتصرّمة المتقضّية أوّلا[1653] [فـ]أوّلا وهي الأوقات، وفي ذلك القول بقدم[1654] الزَّمان.

وقوله: «هذا تميّز[1655] الوقت عن الوقت من غير حاجة إلى وقت آخر» غير لازم لهم؛ لأنّ الوقت يتميّز عن وقت آخر لا بالنِّسبة إلى وقت يكون ظرفًا[1656] له ووعاء يحصل فيه، بل باعتبار أنّ قبله وقتًا وبعده وقتًا،[1657] وكلاهما مخصوصان متعيّنان باعتبار ما قبلهما وما بعدهما أيضًا، فيكفي في التَّميّز تقدّم الأوقات وتأخّرها عن الوقت الذي وقعت[1658] الإشارة إليه، ولا حاجة إلى وقت يكون ظرفًا له، والمتكلّم لا يقدر على مثل هذا التَّمييز[1659] قبل خلق العالم؛ لأنّه لا يُثبِت أمرًا قط، ولا يقول: إنّ هناك[1660] تصرّمًا[1661] وتجدّدًا وأحوالًا وأوقات قد تتقضّى.[1662] فلا امتياز إذًا، وفارقت[1663] الأوقات الموجودة، فلم يكن إلزامه بالوقت[1664] نفسه لازمًا على هذا الوجه.

[1650] أ م: الموقت؛ م + وجب.

[1651] أ + وقت.

[1652] أ م: بالإرادة.

[1653] أ – أولا.

[1654] أ م: تقدّم.

[1655] أ م: التميّز.

[1656] أ: صرفًا.

[1657] أ م: وقت.

[1658] م: وقت.

[1659] م: التميّز.

[1660] م: هنا.

[1661] أ م: تصرّم.

[1662] م: يقتضي.

[1663] أ م: وفارق.

[1664] أ م: الوقت.

[٧] مسألة

في تناهي الأجسام[1665]

استدلّ فقال: (**إذا فرضنا خطًّا غير متناه، وفرضنا خطًا آخر متناهيًا موازيًا للأوّل، فإذا مال[1666] المتناهي من الموازاة إلى المسامتة، فلا بدّ من نقطة هي أوّل نقطة المسامتة، لكن ذلك محال؛ إذ لا نقطة إلا وفوقها أخرى، وتكون المسامتة مع الفوقانيّة قبل المسامتة مع التَّحتانيّة، فإذًا فرض خطٍّ غير متناه يفضي إلى هذا المحال، فيكون محالًا**).

أقول: لمعترض أن يعترض هذه الدلالة فيقول: أنا لا أنازعكم في أنّه لا بدّ من أن يكون للمسامتة أوّل زمانيّ؛ لأنّها حدثت بعد أن لم تكن، فلا بدّ لها من أوّلٍ زمانًا، لكن لمَ قلتم: إنّ المسامتة إذا كان لها[1667] أوّل وجب أن تكون هناك نقطة هي أوّل نقطة /[٤٠٢ظ] المسامتة؟ ومن أيّ وجه اقتضى لزومُ الأوّليّة الزّمانيّة للمسامتة لزومَ نقطة بعينها في الخط الغير المتناهي تكون أوّل نقطة المسامتة؟ يبيّن ذلك أنّه لا معنى للمسامتة إلا كون الخطّين إذا أُخرِجا في جهة واحدة التقيا،[1668] وهذا الاعتبار يصدق مع فرضنا الخطّ غير متناه؛ لأنّ الخطّ المتناهي كيف أخرجته حال ما يسامت فإنّه لا يلاقي الخطّ الغير المتناهي، وهو صالح بالقوّة لأن يلاقيه على نقطة مفروضة متوهّمة في الخطّ الغير[1669] المتناهي لا أوّل لها، كما أنّ الخطّ القصير لو بقي على موازاته أمكن أن يخرج من طرفه الثَّابت الذي لم يتغيّر خطًّا يقاطع الخطَّ الطَّويل بحيث يحدث من ذلك شكل مربّع منحرف، وذلك الخطّ الذي فرضنا إخراجه يمكن أن يقاطع الخطّ الطَّويل على نقطة موهومة فيه مفروضة لا أوّل لها، كلّما تصاعد ضاقت الزّاوية وصغرت، فليس وجوب أوليّة المسامتة يقتضي وجوب أوّليّة النُّقطة التي يفرضها الوهم في الخطّ الطَّويل.

وللمعترض[1670] أيضًا أن يقول لمن يستدلّ بهذه الحجّة من الحكماء ومن نفاة الجزء من المتكلّمين: أليس مثبتو الجزء لما احتجّوا لمذهبهم وقالوا: لو كان الجسم قابلًا للتَّقسيم أبدًا استحال من المتحرّك قطع المسافة إلا بعد قطع نصفها، واستحال قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها، واستحال قطع ربعها إلا بعد قطع ثمنها، وهكذا أبدًا يستحيل قطع شيء من المفاصل إلا بعد قطع نصفه، فلو كان الجسم يقبل الانقسام أبدًا لكان قطع كلّ حدّ منه إنّما يكون بعد قطع حدود قبله لا إلى نهاية، وهذا محال. فأنتم قلتم في جوابهم: نحن لا نقول: إنّ الأجزاء والمفاصل موجودة بالفعل في الجسم، بل نقول: الجسم في نفسه واحد، لكنّه مع ذلك قابل لتقسّمات لا نهاية لها، وهي غير موجودة فيه، ولكنّها يمكن أن توجد فيه، فأقبلوا من خصمكم في هذه المسألة مثل هذا الجواب. فإنّه يقول: إنّ الخطّ المفروض بلا نهاية شيء واحد في نفسه، وليس مركّبًا من النُّقطة ليقال: إنّه يسامت النُّقطة

[1665] م — الأجسام.

[1666] أ م: قال.

[1667] م — لها.

[1668] أ م: ألقيا.

[1669] أ: في الغير الخط.

[1670] أ: المعترض.

الفوقانيّة قبل مسامتة التَّحتانيّة، فيلزم أن لا تستقرّ المسامتة أبدًا، بل هو في نفسه واحد وهو صالح لأن يُفرَض[1671] فيه نُقطٌ بالقوّة لا إلى أوّل غير موجودة ولا حاصلة بالفعل، فكما لا يمتنع قطع مسافة لا يتناهى تقسيمها بالقوّة، ولم يفتقر قطعها إلى أوّل مفروض غير منقسم، بل كلّ ما يشار إليه بأنّه أوّل فهو في الحقيقة ليس بأوّل[1672] لكونه يمكن انقسامه إلى جزأين فيكون الأوّل لا هو، بل عسى أن /[٤٠٣و] يكون أحد جزئيه، ثم الكلام في كلّ واحد من ذينك الجزئين كالكلام فيه، ولم يلزم من ذلك خلف ولا محال؛ لأنّ الأجسام غير مركّبة بالفعل [كما] زعمتم، بل هي مركّبة بالقوّة والصَّلاحية، وكذلك لا يمتنع أن يسامت الخطُّ القصير الخطَّ الطَّويل الذي ليس مركّبًا[1673] من النُّقطة بالفعل، بل بالقوّة. ولا يلزم من ذلك أن يكون قد سامت قبل كلّ نقطة نقطةٌ فوقها، فلا تستقرّ أوّليّة في النُّقطة على حال ما،[1674] ولا يكون هذا محالًا كما لم يكن ذلك محالًا، وهذه الدَّلالة قد ذكرتُها في المسائل التي دارت[1675] بيني وبين عبد الحميد الخسروشاهي،[1676] وبسطتُ الكلام هناك بسطًا لا يحتمله هذا **التَّعليق**.

ثم حكى احتجاج الهند على نفي ما هي الأبعاد، وحكى جواب المتكلّمين من أنّ تميّز الجهات خارج العالم إنّما هو في الذِّهن فقط.

وأجاب بما صورته: (**المقدَّر الذي لا وجود له إلا في الذِّهن إن[1677] لم يكن مطابقًا للخارج كان [ذلك] فرضًا كاذبًا، وإن كان مطابقًا لزم منه تحقّق الجهات في نفس الأمر**).

أقول: هذه العبارة قاصرة، وهي قوله: «الذي لا وجود له إلا في الذِّهن إمّا أن يكون مطابقًا للخارج أو لا يكون»؛ وذلك لأنّ ما لا وجود له إلا في الذِّهن لا يكون له وجود خارجَ الذِّهن؛ لأنّا قد فرضناه لا وجود له إلا في الذِّهن، فلا يحتمل هذه القضيّة[1678] القائلة "إمّا وإمّا"، والوجه أن يقال: الموجود في الذِّهن إمّا أن يكون الخارجُ مطابقًا [له] أو لا يكون.

[1671] أ: وهو لا نفرض.

[1672] أ + فهو بالحقيقة ليس بأوّل.

[1673] أ م: مركّب.

[1674] م — ما.

[1675] أ: درأت.

[1676] هو عبد الحميد بن عِيسَى بن عمويه بن يُونُس بن خَلِيل الخسروشاهي (ت. ٦٥٢/١٢٥٤)، ولد سنة ثَمانين وخمسمائة بها وسمع الحَدِيث من الْمُؤَيد الطوسي، وكان فقيهًا أصوليًّا متكلّمًا محقّقا بارعًا في المعقولات قرأ على الإمام فخر الدّين الرَّازي، وأكثر الأخذ عنه، ثمَّ قدم الشَّام بعد وفاة الإمام، ودرس وأفاد، ثمَّ توجّه إلى الكرك فأقام عند صاحبها الملك النَّاصِر داود، فإنّه استدعاه ليقرأ عليه، ثمَّ عاد إلى دمشق فأقام بها إلى أن توفّي. ومن مصنّفاته: مُخْتَصر الْمُهَذّب فِي الْفِقْه، ومختصر المقالات لابن سينا، وتتمة الآيات البَينات وغير ذلك. انظر: **البداية والنهاية** لابن كثير، ١٨٥/١٣؛ **طبقات الشافعية الكبرى** لتاج الدين السبكي، ١٦١/٨؛ **عيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة، ١٧٣/٢-١٧٤.

[1677] أ — إن.

[1678] أ م: المفصلة.

[٨] مسألة

في إثبات المؤثّر

احتجّ على ذلك بأنّ الأجسام محدثة، وكلّ محدث ممكن، وكلّ ممكن يحتاج إلى مؤثّر، واستدلّ على أنّ كلّ محدث ممكن بأنّ المحدَث هو الذي كان معدومًا ثم صار موجودًا، وما هذا شأنه كانت ماهيّته قابلة للوجود والعدم، ولا معنى للممكن إلا هذا.

ثم سأل نفسه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن تكون الأجسام حال عدمها واجبة العدم، وحال**[1679] **وجودها واجبة الوجود، وعلى هذا التّقدير لا يثبت الإمكان**).

وأجاب فقال: (**هب**[1680] **أنّ الأمر كذلك، لكن حصول الامتناع يتوقّف على حضور وقته المخصوص، وحصول الوجوب يتوقّف على حضور الوقت الآخر، والماهيّة من حيث هي هي مع قطع النّظر عن الوقتين لا يبقى لها إلا**[1681] **القبول**).

أقول: هذه مغالطة، وذلك لأنّ الماهيّة إذا سلّم لخصمه أنّها واجبة الحصول باعتبار وقت مخصوص، وأنّها واجبة العدم باعتبار وقت آخر مخصوص، فلم يبق للماهيّة /[٤٠٣ظ] من حيث هي هي إمكان يقتضي المؤثِّرَ الخارجَ عن الوقتين؛ لأنّه لو بقي لها مع[1682] كونها على هذه الحال إمكان يقتضي حاجتها إلى مؤثّر خارج عن الوقتين لوجب أن يكون الموجود الممكن المعلّل[1683] بعلّة موجودة قد بقي فيه من الإمكان ما يحوج إلى مؤثّر خارج عن تلك العلّة، وهذا محال؛ وإلا لزم[1684] تعليل الممكن الشّخصيّ الواحد بعِلَل لا نهاية لها، وذلك ممتنع لاستحالته في نفسه، ولاستحالة تعليل[1685] الشّخص بعلّتين.

والجواب الصّحيح أن يقال: إمّا أن تكون الأجسام قبل وجودها واجبة العدم لذواتها[1686] وجوبًا مطلقًا لا باعتبار أمر آخر، أو تكون[1687] واجبة باعتبار الوقت والحال التي هي فيها معدومة؛ وكذلك القول في جانب الوجود، إمّا أن يكون وجودها لمجرّد ذواتها أي أنّ حقائقها حقائق لا تقبل العدم، أو باعتبار الوقت والحال التي

[1679] أ: وجاز.

[1680] أ م: ثبت.

[1681] أ: إلى.

[1682] أ – مع.

[1683] م: العلل.

[1684] أ م: والإلزام.

[1685] م – تعليل.

[1686] م: لذاتها.

[1687] أ م: آخر وتكون.

هي فيها موجودة، فإن كان[1688] الأوّل وجب لها أن يستمرّ عدمها أبدًا؛ لأنّ عدمها[1689] ضروريّ لا يجوز خلافه كعدم ثاني القديم تعالى،[1690] ووجب لها أن تكون موجودة في كلّ حال؛ لأنّ وجودها ضروريّ لا يجوز خلافه كوجود القديم تعالى، والجمع بين هذا وهذا محال. وإن كان الثّاني فقد ثبت الحكم الذي يروم الدَّلالة عليه؛ لأنّها إذا كانت واجبة باعتبار أمر خارج عن ماهيّتها فقد تضمّن هذا الكلام أنّ ماهيّتها[1691] ممكنة قابلة لقسمي الوجود والعدم، ولكنّها قد وجب لها أحدهما لأمر خارج عن ذواتها، وذاك هو المؤثّر الذي أردناه بقولنا «لا بدّ للممكن من مؤثّر»، فقد ثبت المطلوب، وأنتجت الدَّلالةُ حكمَها المرادَ منها.

ثم استدلّ بدلالة ثانية وهي: (**حدوث الأعراض كما نشاهد من انقلاب النُّطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحمًا ودمًا، فلا بدّ من مؤثّر**).

ثم سأل نفسه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر هو القوّة المولّدة[1692] المركوزة في النُّطفة؟**)

وأجاب فقال: (**لا يجوز أن تكون القوّة المولّدة مؤثّرة في خلق[1693] أبدان الحيوانات**). ثم شرع في الدَّلالة على[1694] ذلك.

أقول: إنّ هذا السُّؤال الذي قد سأل نفسه ليس[1695] هذا الموضع موضعَه؛ لأنّ هذه المسألة موضوعة لبيان أنّه لا بدّ من مؤثّر ما في الحوادث، ومن يتكلّم في هذا ويستدلّ عليه لا يجوز أن يقال له: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر هو /[٤٠٤و] القوّة المولّدة؟ لأنّ المستدلّ ما ادّعى في هذه المسألة مؤثّرًا مخصوصًا ليقال له: لِمَ قلتَ إنّ هذا الشَّيء المخصوص هو الفاعل، ولِمَ لا يجوز أن يكون غيره.

فإن قال قائل: إنّه لما قال: «قد نشاهد انقلاب النُّطفة علقة، والعلقة مضغة، فلا بدّ من مؤثّر» قال عقيبه: «وليس المؤثّر هو الإنسان المخلوق، ولا أبواه، فلا بدّ من شيء آخر» فهو إنّما سأل نفسه على هذا الكلام لا غير.

قيل: إنّ المؤاخذة له على تلك الكلمات قائمة أيضًا؛ لأنّه إنّما يجب أن يتكلّم في هذه المسألة لإثبات مؤثّر ما، فإدخال الكلام في ماهيّة المؤثّر فيها إدخال بحث آخر فيما ليس موضوعًا له، وهذا البحث يجب أن يُفرِد له مسألة بعد هذه المسألة، وهو الكلام في المؤثّر الذي قد ثبت أنّه لا بدّ منه ما هو؟ هل هو الإنسان المخلوق أم أبواه أم هو القوّة المولّدة أم غير ذلك أجمع؟ فإدخال أحد البحثين في الآخر لا وجه.

1688 أ — كان.

1689 أ — أبدًا لأنّ عدمها.

1690 أ + ووجب لها أن تكون موجودة في كلّ حال لأنّ وجودها ضروريّ لا يجوز خلافه كعدم ثاني القديم تعالى.

1691 م – فقد تضمّن هذا الكلام أنّ ماهيّتها.

1692 م — المولّدة.

1693 أ م: تخليق.

1694 أ: عن.

1695 م + في.

واعلم أنّ انقلاب النُّطفة علقة ثم مضغة ليس من باب حدوث الأعراض على رأي الفلاسفة ولا على رأي المتكلّمين. أمّا الفلاسفة فلانّ المنيّ إذا انقلب مضغة فقد حدثت صورة في[1696] مادّة باقية، والصُّورة عندهم غير الأعراض، وأمّا المتكلّمون فيقولون: عدم جسم بتمامه وحدَثَ جسم آخر؛ لأنّهم لا يُثبِتون الهيولى. وعلى كلا المذهبين فإنّ ذلك ليس حدوث عرض، فإيراده ذلك في قسم حدوث الأعراض مستدرك.

وأيضًا فإيراده عن الفلاسفة أنّ القوّة المولّدة هي المؤثّرة في خلق[1697] أعضاء الحيوان وتصوّرها ليس بجيّد؛ لأنّ القوم لا يقولون: إنّ ذلك أثر القوّة المولّدة، بل ربّما قالوا: إنّه أثر القوّة المصوّرة، وهما عندهم قوّتان، ولعلّ المصنّف ما قال إلا القوّة المصوّرة،[1698] ولكنّ النّاسخ غلط وانتشر الغلط، فإنّ هذا الموضع لا يكاد يخفى.[1699]

[٩] [مسألة]

في إثبات وجوب وجود المؤثّر

استدلّ على ذلك بأنّه لو كان ممكنًا لزم الدَّور[1700] أو التَّسلسل، وهما باطلان.

واستدلّ على بطلان التَّسلسل بأنّ العلّة مع المعلول، فلو كان للممكن المفروض علّة وللعلّة علّة هكذا أبدًا إلى غير النِّهاية لصدق على الكلّ أنّه موجود في وقت واحد، لكن ذلك الكلّ مفتقر إلى كلّ واحد من أجزائه، وكلّ واحد من أجزائه ممكن، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثّر، فللمجموع مؤثّر، فالمؤثّر[1701] للمجموع[1702] إمّا نفسه أو أمر داخل فيه وهما /[٤٠٤ظ] باطلان، فتعيّن أن يكون المؤثّر خارجًا عنه، لكنّ الخارج عن كلّ ممكن لا يكون ممكنًا، فثبت أنّه لا بدّ من الانتهاء إلى الواجب.

ثمّ سأل نفسه فقال: (**لا نسلّم أنّه يصحّ وصف تلك الأسباب والمسبّبات بأنّها كلّ ومجموع؛ لأنّ هذه الألفاظ مُشعِرَة بالتَّناهي، فلا يصحّ إطلاقها مع فرض اللّاتناهي**).

استحالة الصُّورة والقوى والأعراض بإذن الله تعالى شأنه. انظر: **المباحث المشرقية** لفخر الدين الرازي، ٢/٢٤٧.

[1699] أ: ويخفى.

[1700] أ — الدور.

[1701] م – فللمجموع مؤثّر فالمؤثّر.

[1702] أ: فالمجموع.

[1696] أ — في.

[1697] أ م: تخليق.

[1698] فقد يفصل الرَّازي بين القوّة المولّدة والقوّة المصوّرة ويقول: «وأما اللتان لبقاء النَّوع فأولاهما المولّدة، وهي التي تفصل جزءًا من فضل الهضم الأخير للمغتذي وتودعه قوة من شبهها. وثانيهما المصوّرة، وهي التي تفيد المني بعد

وأجاب بـ(**أنّ مرادنا من الكلّ والمجموع تلك الأسباب والمسبّبات بحيث لا يبقى واحد منها خارجًا عنها**[1703]).

أقول: إنّ الخصم لا يوجّه السُّؤال على الوجه الذي ذكرتَه؛ لأنّك أخرجتَ السُّؤال مخرجَ النِّزاع في أمر لفظيّ، والأمر في ذلك يهون؛ ولكنّه يقول لك: لا نسلّم أنّ تلك الأسباب والمسبّبات مع فرض [اللاتناهي] لا يناسبها [أن] تكون متقوّمة بكلّ واحد[1704] من أجزائها، بل الجملة[1705] المتقوّمة بأجزائها هي الجملة[1706] التي تشخّص منها ماهيّة محصَّلة، إمّا حسًّا كالسَّرير عن أجزائه، والبلدةِ عن البيوت؛ أو عقلًا كالعشرة عن آحدها، والنَّوعِ عن الفصل[1707] والجنس.

وأمّا فرض[1708] أمور توجب بعضها لا نهاية لها فإنّ الذِّهن لا يقوى على استحضارها، ولا يقوم منها ماهيّة محصّلة يشار إليها بالحسّ[1709] أو بالعقل[1710] ليحكم عليها[1711] بأنّها متقوّمة من الأجزاء، وهذا الكلام يورد على وجهين:

أحدهما: أن يتصدّى المعترض لبيان أنّ[1712] الجملة التي تتقوّم بأجزائها ليست إلا الجملة التي أجزاؤها متناهية؛ [لكن هنا] لم يحصل من المجموع ماهيّة يُحكَم عليها بأنّها متقوّمة بالأجزاء؛ ولأنّ الأجزاء إنّما تكون أجزاء لشيء واحد؛ لأنّا لو لم نأخذ قيد الواحديّة فيه لما كانت تلك الأجزاء أجزاء لشيء،[1713] فإنّا إذا فرضنا إنسانًا إلى جانبه حجر ولم يحصل من اجتماعهما حقيقة متّحدة، لم يكن كلّ واحد منهما جزءًا لشيء مفروض، فقد بان أنّه لا بدّ أن تكون الأجزاء أجزاء لشيء مفروض ذي وحدة مفروضة كما يقول: عسكر واحد، وبلد واحد، ونحوهما. فما لا نهاية له ليس بشيء واحد ولا شيء مفروض ولا أمر حاضر في الذِّهن ولا صورة مرتسمة في عقل أو في قوّة من القوى الباطنة، فكيف يصحّ أن يقال: إنّه شيء قد يقوم بأجزائه، وكلّ متقوّم بأجزائه ممكن، فيكون ذلك المجموع ممكنًا؟

والوجه الثّاني في الإيراد: أن يسقط المعترض عن نفسه هذه المؤونة، ويقف في موقف المطالبة[1714] فقط، ويقول: لا نسلّم أنّ القضيّة القائلة «كلّ مجموع أو كلّ كلٍّ فهو متقوّم[1715] بأجزائه» قضيّة صحيحة على

[1703] أ — عنها.

[1704] أ م + واحد.

[1705] أ م: الحمل.

[1706] أ م: الحمل.

[1707] الفصل: «كلّيّ يحمل على الشَّيء في جواب أيّ شيء في هو في جوهره: كالنَّاطق والحسَّاس». **التَّعريفات** للجرجانيّ، ص ٢١٤.

[1708] م — فرض.

[1709] أ م: بالجنس.

[1710] أ م: بالفعل.

[1711] أ — عليها.

[1712] م — أنّ.

[1713] أ م: شيء.

[1714] م: ويقف للمطالبة.

[1715] أ م: مقوّم.

الإطلاق، ولمَ لا يجوز أن يكون ذلك من خواصّ المجموع أو الكلّ المتناهي؟ ويكفيه أن يصير على المطالبة فقط/[٤٠٥و]، وعلى المستدلّ إثبات صدق هذه القضيّة في كلا القسمين.

وإن كان المحتجّ بهذه الحجّة من الفلاسفة مثّل له المعترض هذا الاعتراض بمثال يقوله الفلاسفة في اعتراضهم على أدلّة المتكلّمين في استحالة بقاء النُّفوس النَّاطقة، وذلك أنّ المتكلّمين قالوا: لو كان نوع البشر لا أوّل له، ولكلّ بدن نفسٌ باقيةٌ بعد موت البدن لكانت هذه الأنفس الآن موجودة لا نهاية لها، لكن كلّ عدد موجودٍ له نصف، ونصفُه أقلّ من كلّه، وكلّ ما كان أقلَّ من غيره فهو متناه، فنصف هذا العدد متناه،[1716] وكلّ ما[1717] [كان] نصفُه متناه فكلّه متناه؛ لأنّه ضعف المتناهي، واقتنعت[1718] الفلاسفة في جواب هذا، فإن قالوا: لا نسلّم أنّ كلّ عدد على الإطلاق فله نصف، ولمَ لا يجوز أن يكون ذلك من خواصّ العدد المتناهي؟ فيقال لهم في هذه المسألة: لا نسلّم أنّ كلّ مجموع فهو متقوّم بأجزائه، ولمَ لا[1719] يجوز أن يكون ذلك من خواصّ المجموع المتناهي الأجزاء، وهذا الموضع مشكل، ولي فيه نظر.

من كلام ابن أبي الحديد على[1720] **المحصّل**

[١٠] مسألة

في كونه تعالى عالمًا

استدلّ على ذلك بإحكام أفعاله تعالى.

ثم سأل نفسه: (**ما المراد بالإحكام؟ أتريدون به المطابق للمنفعة أو المُستَحْسَن في العرف؟ فإن أردتم [به] الأوّل فإمّا أن تقولوا: إنّ أفعاله مطابقة للمنفعة من كلّ الوجوه أو من بعض الوجوه، الأوّل[1721] ممنوع، فلمَ قلتم: إنّ المخلوقات مطابقة للمنفعة من كلّ الوجوه؟ وظاهر أنّها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات، والثّاني مسلّم، لكن كون الفعل مشتملًا على النَّفع من بعض الوجوه لا يدلّ على كون فاعله عالمًا؛ لأنّ فعل السَّاهي والنَّائم بل الحركات الصَّادرة عن الجمادات قد تكون نافعة من بعض الوجوه، وإن أردتم بالمحكَم المُستَحْسَن في العرف فإمّا أن تريدوا به ما يكون مستحسنًا على وجه لا يمكن تصوّر ما هو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسنًا في الجملة. فإن أريدَ [به] الأوّل فلا نسلّم أنّ العالم كذلك، فإنّا لا ندري أنّ تركيب السَّماوات والكواكب وأبدان الحيوانات على وجه أحسن ممّا هي عليه**

[1716] أ – فنصف هذا العدد متناه.

[1717] م + وكلّ ما.

[1718] م: فاقتنعت.

[1719] أ – لا.

[1720] أ: عن.

[1721] أ – الوجوه الأول.

الآن ممكن أم لا؟ وإن أريد به الثّاني فمسلّم أنّ العالم كذلك، لكنه[1722] لا يدلّ على علم[1723] الفاعل، فإنّ فعل[1724] السّاهي والنّائم قد يُستَحْسَن من بعض الوجوه، وإن لم يُرَد بالإحكام لا هذا المعنى ولا هذا فليُذكَر).

ثم أجاب[1725] فقال: (**المراد من الإحكام التّرتيب العجيب، والتّلفيق اللّطيف، ولا شكّ أنّ العالم كذلك**). هذه ألفاظه، وهذا جملة ما أجاب به عن الشُّبهة.

أقول: من العجب أن يقرّر الشُّبهة ذلك التّقرير ويؤكّدها /[٤٠٥ظ] ذلك التّأكيد، ويكون جوابه عنها هذا الجواب، وهذه قاعدة هذا الرّجل يتوكّد للمخالفين ولا يتوكّد[1726] عليهم، والله[1727] المستعان.[1728]

ونحن نجيب عن الشُّبهة فنقول: المراد من الإحكام هاهنا مجموع الأمرين، وهو مطابقة الفعل المنفعة مع حسن بشرط الكثرة، ولا ريب أنّ السّماوات والعناصر، وترتيبَ الشّمس ومسيرَها في فلكها[1729] على وجه تقرب تارة وتبعد تارة أخرى، فيتعلّق[1730] بذلك البرد والحرّ، ورطوبة الهواء ويبسه،[1731] وكثرة الأنداء والأمطار، وشدّة الحرّ، وإنضاج الثِّمار، وتربية النّبات، وصلاح الأمزجة ترتيب مطابق للمنفعة، مستحسن الصُّنعة، وكثيرة جدًّا. وكذلك القول في أعضاء[1732] الحيوان، وما ذكره الأطبّاء فيها، وفي مواضعها من الحكمة اللّطيفة، وإذا عُنِيَ بالإحكام مجموعُ ما ذكرناه [لا يرد] عليه فعل السّاهي والنّائم؛ فإنّه لا يكون كثيرًا. وكذلك الحركات الصّادرة عن الجمادات إمّا أن لا تكون كثيرة[1733] أو لا تكون مستحسنة، أو إن كانت مستحسنة[1734] لم تكن مطابقة للمنفعة. وبالجملة فهذه القيود الثّلاثة تخرج عليها الشُّبهة، وسقط الاعتراض بها.

ثم حكى شبهة محصولها:(**[أنّ] كون الباري سبحانه عالمًا بشيء نسبة بينه وبين ذلك الشّيء، فهي[1735] غير ذاته لا محالة، والموصوف بها والمقتضي لها ذاته، فيكون الشّيء الواحد قابلًا وفاعلًا [معًا]، وهو محال؛ لأنّ نسبة القبول بالإمكان، ونسبة التّأثير بالوجوب، والنِّسبة الواحدة لا تكون بالإمكان والوجوب معًا**).

وأجاب فقال: (**نسبة القبول بالإمكان العامّ، وذلك لا ينافي [نسبة] الوجوب**).

[1722] أ م: لكن.

[1723] أ – علم.

[1724] م – فعل.

[1725] أ م: ثم وأجاب.

[1726] أ م: يتوكّل للمخالفين ولا يتوكّل.

[1727] أ: بالله.

[1728] م: عليهم بالمستعان.

[1729] أ: ملكها.

[1730] أ: فتعلق.

[1731] أ م: وبينه.

[1732] م: أعصاب.

[1733] م: كثيرًا.

[1734] م – أو إن كانت مستحسنة.

[1735] أ م: فمتى.

أقول: إنّ هذا الجواب قاصر، وأنا أوضّح الكلام في هذا الموضوع فأقول:[1736] إذا قلنا «الذّات مؤثّرة في الصّفة وموصوفة بها» فهاهنا ثلاث اعتبارات: مؤثريّة الذّات في الصّفة، وموصوفيّة الذّات بالصّفة، وقابليّة الذّات للصّفة، وكلّ واحد من هذه المفهومات مغاير للآخر،[1737] ألا يرى أنّا نعقل كون المؤثّر مؤثّرًا مع الذّهول عن اتّصافه بالأثر، وأيضًا قد لا يكون الأثر صفة له، بل يكون أثرًا منفصلًا عنه، وكذلك نعقل مسمّى التّأثير مع قطع النّظر عن القبول؛ لأنّه قد يؤثّر الشّيء في الشّيء وإن لم يكن قابلًا له كتأثير الباري في العالم، وأيضًا نعقل القبول مع قطع النّظر عن الموصوفيّة، ألا يرى أنّه يُعقَل كون الجسم قابلًا للاتّصاف[1738] بالسّواد مع عدم موصوفيّته[1739] به، وكذلك يصدق على الهواء أنّه قابل للّون وليس بموصوف باللّون، فقد ظهر تغاير هذه المفهومات.

فنقول: إنّ مفهوم المؤثريّة لا يمكن أن يكون إلا واجبًا عند الحكماء؛ لأنّهم قد بيّنوا[1740] أنّ الأثر /[٤٠٦و] ما لم يجب لم يوجد؛[1741] لأنّه لو وُجِد وهو غير واجب لكان بعدُ في قيد الإمكان واحتاج إلى مرجّح أزيد مما عليه،[1742] فلا يكون مؤثّره مؤثّرًا تامًّا وقد فرضناه تامًّا، فثبت أنّ المؤثريّة من حيث هي مؤثريّة لا تكون إلا واجبة.

فأمّا القبول[1743] فلا يمكن أيضًا أن يكون إلا واجبًا؛ لأنّ قابليّة الذّات للصّفة أمر من لوازم الذّات، ويستحيل إذا كانت قابلة أن يجوز أن لا يكون قابلًا؛ لأنّه لو جاز أن تكون الذّات يجوز لها القبول –أعني يصحّ أن يقبل ويصحّ أن لا يقبل– لجاز أن تكون تارة قابلة وتارة غير قابلة، فيجوز على هذا أن يكون الجوهر تارة لا يقبل الحلول في المحلّ وتارة يقبل، وأن يكون القديم تعالى تارة يقبل اللّون والشّهوة وتارة لا يقبلهما، وفي ذلك قلب الأجناس وإبطال الحقائق، والقول بجواز صيرورة الجوهر عرضًا والعرض جوهرًا والذّات المجرّدة جسمًا، وهذا كلّه محال. وأيضًا يلزم عليه جواز أن تكون الذّات الممكنة التي إمكان الوجود والعدم من لوازمها تنقلب تارة واجبة الوجود ثم تنقلب تارة ممتنعة الوجود، وهذا كلّه محال.

فأمّا موصوفيّة الذّات بالصّفة فلا يجب لها أن تكون واجبة. نعم، قد[1744] تكون واجبة[1745] كذات الباري التي يجب لها الموصوفيّة[1746] بالعالميّة، لا لأنّها موصوفيّة، بل لأنّها هذه الموصوفيّة الخاصّة؛ لأنّها لو وجبت لأنّها موصوفيّة لوجب أن يكون كلّ موصوفيّة في الوجود واجبة ضروريّة، وهذا باطل؛ لأنّه[1747] ليس موصوفيّة الجسم

[1736] أ: وأقول.
[1737] أ م: الآخر.
[1738] أ م: الاتصاف.
[1739] م: موصوفيّة.
[1740] أ: شنوا.
[1741] م – لم يوجد.
[1742] أ م + مؤثّره.
[1743] م: القول.
[1744] م – قد.
[1745] أ م + لا لأنّها موصوفيّة.
[1746] أ: يجب لهذا الموصوف.
[1747] أ م: لأنّ.

المخصوص بالسَّواد المخصوص واجبًا، والمفهومان الأوّلان بخلاف ذلك؛ لأنّه لا شيء من المؤثّريّات ليس بواجب، ولا من مفهوم المقبولات، بل كلّ ذلك ضروريّ لا يجوز خلافه.

وإذا تقرّر ذلك فلنتكلّم في السُّؤال فنقول: إنّ المعترض أحال أن تكون ذاته سبحانه مؤثِّرة في العالميّة ومتّصفة بها لوجهين:

أحدهما: أنّ الفاعل لا يكون قابلًا.

والثّاني أنّ نسبة التّأثير واجبة،[1748] ونسبة القبول ممكنة، والنِّسبة الواحدة لا تكون بالإمكان[1749] والوجوب معًا.

فأمّا قوله: «الفاعل لا[1750] يكون قابلًا» فمحصوله: أنّ مفهوم المؤثريّة غير مفهوم القابليّة، والبسيط حقًّا لا يكون في ذاته مفهومان؛[1751] لأنّ ذلك نوع تركيب، وهذا قد تقدّم الكلام فيه.

وأمّا قوله: «إنّ نسبة التّأثير واجبة ونسبة القبول ممكنة» فنقول:

إن عنيتَ بالقبول[1752] كونَ الذّات ممكنًا[1753] أن تتّصف [بصفة]، فكون الذات ممكنًا[1754] بأن تتّصف بالصِّفة أمر واجب لها، ولا يجوز أن يكون ذلك جائزًا لها[1755] /[٤٠٦ظ] -أعني أنّه قد يتحقّق وقد لا يتحقّق[1756]- لأنّه لو جاز وصحّ أن يكون تارة ممكنًا[1757] أن تتّصف بالصِّفة وتارة لا يمكن أن تتّصف بالصِّفة لأدّى ذلك إلى انقلاب الأعيان، وقد تقدّم فساده.

وأيضًا فلو كانت نسبة القبول يمكن أن تكون للذّات[1758] ويمكن أن لا تكون لكان لقائل أن يقول: لمَ قلتَ إنّ هذه النِّسبة هي نسبة التّأثير بعينها؟ ولمَ لا تكون للذّات نسبتان: إحداهما نسبة التّأثير الواجبة، والأخرى[1759] نسبة القبول الممكنة، وليس له أن يلزم من ذلك كون البسيط مركّبًا؛ لأنّه قد دلّ في الوجه الأوّل[1760] بذلك، وهو قوله: «كيف يكون فاعلًا قابلًا[1761]» ثم تعدّاه إلى وجه ثان، والمتكلّم إذا تعدّى وجهًا إلى وجه آخر فقد نزل عن الوجه الأوّل والتزم أن يدلّ بغيره.

[1748] م – أنّ نسبة التّأثير واجبة.

[1749] م: الإمكان.

[1750] أ — لا.

[1751] أ: مفهومًا.

[1752] م: في القبول.

[1753] أ م: ممكن.

[1754] أ م: ممكن.

[1755] أي لا يجوز أن يكون كون الذات ممكنًا بأن تتّصف بالصِّفة أمرًا جائزًا لها.

[1756] م – وقد لا يتحقّق.

[1757] أ م: ممكن.

[1758] أ م: الذات.

[1759] م: الأخرى.

[1760] أ — الأوّل.

[1761] م — قابلًا.

وإن عنيتَ بالقبول موصوفيّة الذّات بالصِّفة فمَن الذي قال: إنّ المفهوم من المؤثّرية هو المفهوم من الموصوفيّة حتى يرد عليه بقولك «الموصوفيّة مفهوم ممكن، والمؤثريّة[1762] مفهوم واجب، فلا يكون أحدهما الآخر»، فإنّ أحدًا ما قال ذلك، ولا هذا ممّا يصلح أن يقال ليرد عليه، فهذا هو الجواب الصَّحيح عن هذا السُّؤال.

فأمّا [قول] المجيب «نسبة القبول بالإمكان العامّ، وذلك لا ينافي [نسبة] الوجوب» فإن أراد بنسبة القبول مجرّدَ كون الذّات قابلة فليس ذلك ممّا جرت عادة الحكماء والمتكلّمين بإطلاق لفظ الإمكان عليه حتى يقال: إنّ المراد بذلك الإمكان العامّ؛[1763] لأنّهم لا يقولون: الذّات يمكن أن يقبل،[1764] لكنّهم يقولون: الذّات يمكن أن تتّصف، لكنّ الاتّصاف ليس هو القبول، بل إمكان الاتّصاف هو القبول، فإذًا القبول لم نقل فيه إنّه ممكن ليقال: المراد بذلك أنّه ممكن بالإمكان العامّ الذي يدخل الوجوب تحته.

وإن أراد بنسبة القبول[1765] التي ذكرها الموصوفيّةَ فالسَّائل ما عنى بقوله: «نسبة التَّأثير بالوجوب ونسبة القبول[1766] بالإمكان» الموصوفيّةَ؛ لأنّه إنّما أراد بهذا أن يبطل قول من يجعل المفهومين واحدًا، وأن يحيل ذلك من حيث إنّه كان يجتمع للشَّيء الواحد أن يكون واجبًا ممكنًا معًا، وليس أحدٌ من العقلاء يتخيّل له أنّ مفهوم المؤثّريّة هو مفهوم الموصوفيّة ليبطله عليه، وإنّما الاشتباه في قبول الموصوفيّة لا في الموصوفيّة نفسها.

فقد ظهر صحّة ما أجَبْنا به نحن، وأنّ الذي ذكره هو إمّا أن يكون غيرَ صحيح وإمّا أن يكون غيرَ تامّ.

من كلام[1767] ابن أبي الحديد على[1768] **المحصّل**

[١١] مسألة

في أنّه تعالى لا يجوز قيام الحوادث بذاته

احتجّ على /[٤٠٧و] ذلك بأنّه لو صحّ اتّصافه بالحوادث[1769] لكانت تلك الصِّحّة من لوازم ماهيّته، فيلزم حصول تلك الصِّحّة أزلًا، لكن ذلك محال؛ لأنّ صحّة اتّصافه بها [أزلًا] يتوقّف على صحّة وجودها أزلًا، وذلك محال؛ لأنّ الأزل عبارة عن نفي الأوّليّة، والحدوث[1770] عبارة عن ثبوتها، والجمع بينهما محال.[1771]

[1762] أ: المؤثريّة.

[1763] م: العالم.

[1764] أ + لكنّهم يقولون الذات يمكن أن يقبل.

[1765] أ — القبول.

[1766] أ م: القول.

[1767] م + على.

[1768] أ: عن.

[1769] م — بالحوادث.

[1770] أ م: الحدث.

[1771] م — محال.

أقول: هذه الحجّة منقوضة بقادريّته تعالى، فإنّه يصحّ منه الإيجاد، وهذه الصِّحّة من لوازم ذاته تعالى، فإن لم يلزم من دوام الماهيّة دوام لوازمها [لا] يلزم من دوام ذاته دوام صحّة اتّصافها بالحوادث، وإن لزم من دوام الماهيّة دوام[1772] لوازمها لزم من دوام ذاته[1773] دوام صحّة الإحداث، لكنّ صحّة الإحداث يتوقّف على صحّة وجود المحدَث، وصحّة وجود المحدَث في[1774] الأزل محال، وكلّ ما يعتذر به عن ذلك يكون عذرَ خصومه في محلّ النِّزاع.

ثم سأل[1775] نفسه عن كونه تعالى قبل خلق العالم غير موصوف بأنّه[1776] عالم بوجود العالَم، ولماّ خلق العالَم صار موصوفًا بأنّه عالم بوجود العالم:[1777] (**أليس هذا تجدّد أمر لذات الباري، وكذلك كونه[1778] تعالى رائيًا للعالَم وسامعًا لأصواته لم يكن متحقّقًا قبل خلق العالم ثم صار موصوفًا به[1779] لمّا خلق العالم**). وذكر عدّة أشياء تجري هذا المجرى.

وأجاب فقال: (**الضَّابط في هذه الأشياء أمر واحد، وهو أنّ المتغيّر[1780] إضافة الصِّفات إلى الأشياء لا نفس الصِّفات، والإضافات لا وجود لها في الخارج**).

أقول: إنّه قد قال من قبل: «إنّ قومًا زعموا أنّ العلم معنى حقيقيّ يوجب صفة تتعلّق بالمعلوم» قال: «وأمّا نحن فليس العلم عندنا إلا هذا التَّعلّق[1781] لا غير» فإذا كان لا معنى للعلم عنده شاهدًا وغائبًا إلا هذا والآن قد نفاه في الخارج، فإذًا لا يكون الله تعالى عالما عنده؛ لأنّه لا فرق بين أن يقال: «لا علم له» وبين أن يقال:[1782] «إنّه عالم وعلمه معدوم في الخارج».

ثم يقال[1783] له: وهَبْ أنّ كونه عالما قد سُومِحْتَ فيه بما تدّعيه، كيف تعمل بكونه مدرِكًا؟ أعني مبصِرًا وسامعًا وهما عندك متجدّدان لذات الباري زائدان على العالميّة غيرُ متحقّقيْن قبل إيجاد العالم، وحاصلان عند إيجاده، ولا يمكنك هاهنا أن تقول: هذا إضافة؛ لأنّ السّمع والبصر القديميْن عندك كانا عاطليْن قبل خلق العالم بخلاف غيرهما؛ لأنّه تعالى قد كان قبل خلق العالَم يعلم أنّه قد سبق عدمُه،[1784] ويعلم ما يتجدّد فيما بعد؛ إمّا بذاته أو بمعنى اقتضى له العالميّة، وأمّا المدرِكيّة فإنّه لم يكن قبل خلق العالم مدرِكًا لشيء لا بذاته ولا بالمعاني التي

[1772] م + دوام.
[1773] م – دوام ذاته.
[1774] م — في.
[1775] م — سأل.
[1776] م: أنّه.
[1777] م – ولماّ خلق العالَم صار موصوفًا بأنّه عالم بوجود العالم.
[1778] م —كونه.
[1779] أ — به.
[1780] أ م: المتعيّن.
[1781] أ م: التعليق.
[1782] أ – لا علم له وبين أن يقال، م + لا علم له وبين أن يقال.
[1783] أ: الخارج فيقال.
[1784] أ م: حدّه.

أثبتَها من أثبتها لا حاضرًا ولا مستقبلًا، فإذا وُجِد العالم فقد أفادت تلك /[٤٠٧ظ] المعاني[1785] لذاته[1786] المقدّسة أثرًا لم يكن من[1787] قبل، وهو إبصار الذَّات المبصَرات واستماعها المسموعات، وهذا أمر حقيقيّ اكتسبته الذَّات، ولم يكن لها من قبل لا هو بعينه، ولا إدراك المستقبَل، فكيف يلحق هذا بالإضافات المحضة؟ ويكفي للخصم[1788] في هذا الموقف أن يقول: لا نسلّم أنّ هذا من الإضافات التي دلّ الدَّليل على أنّها غير موجودة في الخارج، ومعلوم أنّ إثبات ذلك متعذِّر.[1789]

[١٢] مسألة

في أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات

احتجّ على ذلك أنّه تعالى لكونه حيًّا يصحّ أن يعلم جميع المعلومات، فلو اختصّت عالميّته بالبعض دون البعض لافتقر إلى مخصّص، وهو محال.

أقول: إنّ هذه المسألة العظيمة التي هي أصل الشَّرائع كلّها لا يجوز أن يقتصر المتكلّم في إثباتها على هذا الكلام النَّاقص،[1790] وليت هذا الرَّجل قسّم عنايته بين المتكلّمين وغيرهم على السَّواء، فقد قيل: اقسم كلامك ولحظك على سواء فإنّهما عنوان الضَّمير، وقد تكلّمنا على هذه المسألة، ودلّلنا عليها بالأدلّة الواضحة في كتبنا الموضوعة لذلك.

ثمّ حكى شبهة[1791] الفلاسفة في[1792] كونه تعالى لا يعلم الجزئيّات، وهي: (**أنّه لو علم تعالى كون زيد في الدَّار فعند خروجه منها إن بقي العلم الأوّل كان جهلًا، وإن[1793] لم يبق كان تغيّرًا**).

وأجاب فقال: (**[إنّك] إن عنيتَ بالتَّغيّر وقوع التَّغيّر[1794] في الأحوال الإضافيّة فلمَ قلتَ: إنّه محال؟ وكذلك فإنّ الله تعالى كان قبلًا لكلّ حادث ثمّ يصير بعده، والتَّغيّر في الإضافات لا يوجب تغيّر الذَّات، فكذلك هاهنا كونه عالمًا بالمعلوم إضافة بين علمه وبين[1795] ذلك المعلوم، فعند تغيّر المعلوم تتغيّر الإضافة فقط**).

[1785] م – التي أثبتَها من أثبتها لا حاضرًا ولا مستقبلًا فإذا وجد العالم فقد أفادت تلك المعاني.
[1786] أ م: ذاته.
[1787] م — من.
[1788] أ م: الخصم.
[1789] أ م: متقدّر.
[1790] أ م: الناقض.
[1791] أ — شبهة.
[1792] أ — في.
[1793] أ م: جهلًا أو إن.
[1794] م – وقوع التَّغيّر.
[1795] م – علمه وبين.

أقول: إنّ خصمه لا يسلّم له أنّ التَّغيّر وقع في محض الإضافة، بل في نفس العلم؛ لأنّ العلم بالشَّيء المخصوص متقوّم[1796] [به]؛ لأنّه لو لم توجد فيه تلك الإضافة لمَا كان هو العلم بذلك الشَّيء المخصوص، بل كان العلم بأمر كليّ، وليس كلامنا فيه، بل في هذا العلم بالشَّيء المخصوص. وإذا كان مأخوذًا فيه كونه مضافًا إلى هذا الشَّيء المخصوص، ثم بطلت هذه الإضافة فقد بطل هذا العلم، وقد ذكر ابن سينا[1797] في **الإشارات** في[1798] هذا الموضع كلامًا جيّدًا أنا أحكيه بألفاظه،[1799] فإنه قد حرّره.

قال:

قد تتغيّر صفات الأشياء على وجوه:

منها: [مثل] أن[1800] يسودّ الذي كان أبيض، وذلك باستحالة[1801] صفة متقرّرة، غير مضافة.

ومنها: مثل أن يكون الشَّيء /[٤٠٨و] قادرًا على تحريك جسم ما، فلو عُدِمَ ذلك الجسم استحال أن يقال: إنّه قادر على تحريكه، فاستحال هو إذًا عن صفته، ولكن من غير تغيّر في ذاته، بل[1802] في إضافته. فإنّ كونه قادرًا صفةٌ له واحدة تلحقها إضافة إلى أمر كليّ من تحريك أجسام بحال ما مثلًا، لزومًا أوّليًّا ذاتيًّا، ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولًا ثانيًا.[1803] فإنّه ليس كونه قادرًا متعلّقة به الإضافات المتعيّنة[1804] تعلّق ما لا بدّ منه، فإنّه لو لم يكن زيدٌ أصلًا في الإمكان، ولم تقع إضافة القوّة إلى تحريكه أبدًا ما ضرَّ ذلك في كونه قادرًا على التَّحريك، فإذًا أصل كونه قادرًا لا يتغيّر بتغيّر أحوال المقدور عليه من الأشياء، بل إنّما تتغيّر الإضافات الخارجيّة فقط. فهذا القسم كالمقابل للذي قِبَلَه.

[1796] م – متقوّم.

[1797] هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن ابن سينا (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، الفيلسوف والطَّبيب البارز في العالم الإسلامي، وهو معروف باسم الشَّيخ الرَّئيس، لقد دمج في أعماله خيوط التَّفكير الفلسفي/العلمي المتباينة في العصور اليونانية القديمة والإسلام المبكّر في نظام علمي صارم ومتّسق، وقد أثر في كثير من العلماء من بعده بآرائه، وتم شرح العديد من كتبه –وخاصة الإشارات والتَّنبيهات والشِّفاء– من قِبَل علماء المسلمين، وتوفي في همدان (في إيران حاليا) سنة 427 هـ (1037م). انظر: **تاريخ حكماء الإسلام** للبيهقي، ص ٦٥-٨١؛ **وإخبار العلماء** لابن القفطي، ص ٢٦٨-٢٧٨؛ **وعيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة، ص ٤٣٧-٤٥٩.

[1798] أ: وفي.

[1799] أ: ألفاظه.

[1800] م – أن.

[1801] أ م: استحالة.

[1802] م – في ذاته بل.

[1803] أ م: ثابتًا.

[1804] أ م: المعيّنة.

ومنها: مثل أن يكون الشَّيء عالمًا بأنّ[1805] شيئًا ليس، ثم يحدث الشَّيء فيصير عالمًا بأنّ الشَّيء أيس،[1806] فتتغيّر الإضافة والصّفة المضافة[1807] معًا. فإنّ كونه عالمًا بشيء [ما]، تختصّ الإضافة به، حتّى إذا كان عالمًا بمعنى كليّ لم يكف ذلك بأن يكون عالمًا بجزئيّ جزئيّ، بل يكون العلم بالنَّتيجة علمًا مستأنفًا يلزمه إضافة مستأنفة، وهيئة للنفس مستجدّة، لها[1808] إضافة مستجدّة مخصوصة، وغير العلم بالمقدّمة، وغير هيئة تحقّقها، لا كما كان في كونه قادرًا له بهيئة واحدة إضافات شتّى، فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم ووجود وجب أن يختلف حال الشَّيء الذي له الصِّفة، لا في إضافة الصِّفة نفسها [فقط]، بل وفي الصِّفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضًا.[1809]

ثم قال: «فما ليس موضوعًا للتَّغيّر[1810] لم يجز أن يعرض[1811] له تبدّل بحسب القسم الأوّل، ولا بحسب القسم الثَّالث، وأمّا بحسب القسم الثَّاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثّر في الذَّات».[1812]

ثمّ قال: «فكونك يمينًا وشمالًا [هو] إضافة محضة، وكونك قادرًا وعالمًا هو كونك على حال متقرّرة[1813] في نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة، فأنت بهما ذو حال مضافة لا ذو إضافة محضة».[1814] انتهى كلامه.

وقد ظهر منه إبطال قول من توهّم أنّ تغيّر المعلوم لا يستدعي تغيّر العلم، وأنّ ذلك تغيّر في محض الإضافة فقط.

إن قيل: فما تقولون أنتم في هذا الموضع؟

قيل: إنّ شيخنا أبا الحسين رحمه الله لما رأى الحقّ في هذا الموضع قال به ولم يقف مع تقليد الأسلاف، وصرّح بأنّ العالميّات تتجدّد في ذات الباري تعالى بتجدّد الحوادث، ولا يلزم من تغيّر الصفات وتجدّدها تغيّر الذَّات نفسها.

إن قيل: فهذه العالميّات المتجدّدة /[٤٠٨ظ] عند أبي الحسين [هل] هي مجرّد إضافات أم لا؟

[1805] أ م: أنّ.

[1806] أ م: اثنين.

[1807] م: الإضافة.

[1808] أ م: بها.

[1809] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، قسم الإلهيات، ص ٢٩٠-٢٩٣.

[1810] م + فما ليس موضوعًا للتَّغيّر.

[1811] أ م: يعترض.

[1812] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، قسم الإلهيات، ص ٢٩٣- ٢٩٤.

[1813] أ م: مقرّرة.

[1814] **إشارات والتنبيهات** لابن سينا، قسم الإلهيات، ص ٢٩٤.

قيل: لا، بل هي صفات للذّات تلزمها إضافات، فتتغيّر هي والإضافات معًا، وقد[1815] صرّح رحمه الله بأنّ كونه تعالى عالمًا صفة، وأنّه ليس محض إضافة، وأنّه شيء علّته[1816] ذاته تعالى، ولكنّه لا يجعله ذاتًا؛ لأنّ الذّات عنده ما يصحّ[1817] أن يُعقَل منفردًا، وأن يكون موضوعًا للصِّفات، وهذا عنده ليس كذلك، فهو ربّما سمّاه حالًا وربّما سمّاه[1818] صفة.

وبالجملة قد أثبت أمرًا يتجدّد ويتغيّر، وليس بإضافة محضة، وقد يمرّ في كلامه رحمه الله ما يقتضي[1819] التّبيّن هو الإضافة فقط، وقد يسمّيه تعلّقًا،[1820] ولا يُثبِت حالًا مضافة، وهو اختيار محمود الخوارزمي من أصحابنا،[1821] وقد بيّنّا في غير هذا الموضع الفرق بين الذّوات والصِّفات والإضافات، ولا يحتمل هذا **التّعليق** بسط القول في ذلك.

[١٣] مسألة

في كونه تعالى حيًّا[1822]

قال: (**ذهب الفلاسفة إلى أنّه عبارة عن انتفاء الامتناع، يعني أنّه لا يمتنع أن يعلم ويقدر[1823]**).

قال: (**وذهب أصحابنا إلى أنّه صفة حقيقيّة، واحتجّوا بأنّه لولا اختصاص ذاته بما لأجله صحّ أن يعلم ويقدر وإلا لم يكن حصول هذه الصحّة لها أولى من لا[1824] حصولها**).

ثم اعترض ذلك فقال: (**لِمَ لا يجوز أن تكون حقيقته المخصوصة كافية في ذلك؟**)

ثم احتجّ هو فقال: (**الامتناع عدميّ كما تقدّم بيانه، فعدم الامتناع يكون عدمًا للعدم، فيكون ثبوتيًّا**).

أقول:[1825] لسائل أن يسأله عن الإمكان، هل هو ثبوتيّ أم لا؟ فإن قال: لا، قيل[1826] له: فهو نقيض الامتناع العدميّ، وإن قال: نعم، سئل عن الوجوب، أهو ثبوتيّ أم عدمي؟ فإن قال: بالأوّل، قيل له:[1827]

[1815] أ: معًا قد.

[1816] أ م: عليه.

[1817] أ م: صح.

[1818] أ: ينهاه، م –سماه.

[1819] أ م + أنّ.

[1820] م: تعلّقها.

[1821] انظر: **كتاب المعتمد في أصول الدين** لابن الملاحمي الخوارزمي، ص ٢٠٥.

[1822] أ – حيًّا.

[1823] أ م: ويوجد.

[1824] م – لا.

[1825] م: قيل.

[1826] م: قال

[1827] أ – قيل له.

فالإمكان الخاصّ متناقض له، وكيف يكونان وجوديْن معًا؟ وإن قال: بالثّاني، قيل له: فهو نقيض الامتناع[1828] العدميّ، فإذا جاز أن يكون نقيض العدميّ عدميًّا لم يصحّ استدلالك على الإمكان العامّ في[1829] مسألتنا [بأنّه أمر] ثبوتيّ لمناقضته الامتناع[1830] العدميّ.

ثم يقال له: الحجّة[1831] التي حكيتَها عن أصحابك ثم اعترضتَها يتضمّن أمرين:

أحدهما: أنّ صحّة أن يعلم سبحانه ويقدر أمر ثبوتيّ.

والآخر: أنّ هذه الصِّحّة لا بدّ لها من نقيض.

والطَّعن الذي طعنتَ به في الحجّة ليس في كون الصِّحّة أمرًا ثبوتيًّا، بل في أنّ المقتضي لتلك الصِّحّة أمر زائد على الذَّات المخصوصة، فقلتَ له: لمَ قلتَ إنّ هذه الصِّحّة مستندة إلى صفة حقيقيّة زائدة على الذَّات – وهي المسمّى بالحياة–؟ ولمَ لا تكون الذَّات المخصوصة اقتضت هذه الصحّة؟ وهذا كلام جيّد، لكنّك /[٤٠٩و] اخترتَ أنت دليلًا مستأنفًا زعمتَ أنّه خير من دليلهم، فقلتَ: «عدم الامتناع سلب السَّلب، فيكون مفهومًا ثبوتيًّا» وهذا استدلال على غير مراد أصحابك؛ لأنّ مراد أصحابك إثبات معنى حقيقيّ يقتضي هذه الصِّحّة، لا بيان أنّ هذه الصِّحّة أمر ثبوتيّ. وأنت قد استدللتَ على أمر لم يبحثوا فيه، وتركتَ موضع البحث، فلم تتعرّض له.

وأيضًا فإنّك قد خرجت بهذا الاختيار من طائفة الأشعريّة؛ لأنّ كونه تعالى يصحّ أن يعلم ويقدر هو[1832] الصِّحّة العامّة[1833] التي يدخل الوجوب تحتها، فالباري تعالى يصحّ أن يعلم ويقدر بالإمكان العامّ، وهو واجب أن يعلم ويقدر، وليس له صفة ترجع إلى ذاته ممّا يجري هذا المجرى، ألا ترى أنّه يمكن بالإمكان العامّ أن يكون موجودًا وإن وجب أن يكون موجودًا، ومع ذلك لم يقل أحد أنّ له بذلك صفة راجعة إلى ذاته، فأنت على الحقيقة[1834] نافٍ للحياة القديمة التي أثبتها الأشعريّة، ولكنّك تغالطهم وتخادعهم وتُوهِم أنّك[1835] على رأيهم.

[1828] أ – الامتناع.

[1829] م – في.

[1830] م – الامتناع.

[1831] أ – الحجّة.

[1832] أ: وهو.

[1833] أ – العامّة.

[1834] م: الهيئة.

[1835] م – أنّك.

[١٤] مسألة

في أنّه تعالى ليس باقيًا ببقاء يقتضي كونه باقيًا

قال: (**ذلك البقاء المفروض لا شكّ أنّه باقٍ، فإن كان باقيًا ببقاء آخر لزم إمّا التَّسلسل أو الدَّور، وإن كان باقيًا ببقاء الذَّات الذي فرضناه باقيًا بذلك البقاء لزم الدَّور، وإن كان باقيًا بنفسه والذَّات باقية به انقلبت الصِّفة ذاتًا والذَّات صفة، وذلك محال**).

أقول: هذه الحجّة مشهورة، ولكن في لفظ الكتاب اضطراب، والواجب أن يقال: «إن كان هذا[1836] البقاء القديم باقيًا ببقاء آخر لزم الدَّور أو التَّسلسل، وإن كان باقيًا بالذَّات الباقية به لزم الدَّور، وإن كان باقيًا بنفسه والذَّات باقية به كان هو الذَّات على الحقيقة لوجوب وجوده» وصاحب الكتاب لم[1837] يقل: «وإن كان باقيًا بالذَّات الباقية به لزم الدَّور»، بل قال: «فإن كان باقيًا ببقاء الذَّات الذي فرضناه باقيًا بذلك البقاء لزم الدَّور» وهذا يقتضي أنّه قد فرض بقاءين.

وقد ذهب ابن الباقلاني[1838] إلى ذلك في كتابه الذي سمّاه **الهداية** فقال: «إنّ[1839] الباري تعالى باق ببقاء، وذلك البقاء باقٍ ببقاء آخر، وكلاهما قائمان بذات الباري سبحانه».

واعترضه أصحابنا في البقاء الثَّاني فقالوا له: «إن كان[1840] باقيًا ببقاء ثالث أفضى إلى التَّسلسل، وإن كان باقيًا بالبقاء الأوّل الذي فرضناه باقيًا به أفضى إلى[1841] الدَّور».

لكن صاحب هذا الكتاب ما بنى كلامه على فرض بقاءين، ولا للبقاءين ذِكرٌ في الدَّلالة.

إن قيل: لعلّ صاحب الكتاب أراد الإشارة إلى ما[1842] زعمه من يُثبِت الأحوال المعلّلة /[٤٠٩ظ]، فكأنّه قال: «إن كان البقاء باقيًا بالصِّفة التي أوجبها ذات[1843] الباري لزم الدَّور».

قيل: إنّه لا يصحّ أن يريد ذلك لوجوه:

[1836] أ: هذه.

[1837] أ م: فلم.

[1838] هو محمد بن الطَّيِّب بن محمد بن جعفر، أبو بكر (ت ٤٠٣هـ/١٠١٣م)؛ قاض، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرِّئاسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة وسكن ببغداد فتوفي فيها. ووجَّهه عضد الدَّولة سفيرًا عنه إلى ملك الرُّوم، فجرت له في القسطنطينيّة مناظرات مع كبار النَّصرانيّة بين يدي ملكها. انظر: **التَّبصير في الدِّين** للإسفراييني، ص ١١٩؛ و**تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ٥/٢٧٩-٣٨٣؛ و**البداية والنِّهاية** لابن كثير، ١١/٣٥٠.

[1839] م — إنّ.

[1840] م — كان.

[1841] م — إلى.

[1842] م — ما.

[1843] أ م: بالصِّفة الذي أوجبها لذات.

منها: أنّه لو أراد ذلك لكان قد أخلّ في[1844] الحصر تقسيم ما يذكره، وهو أن يكون البقاء باقيًا بنفس ذات الباري ولا بالصِّفة التي هي كونه باقيًا، وليس فساد هذا القسم بالدَّور بمخرج له من وجوب إدخاله في الحصر.

ومنها: إنّه قال: «وإن كان باقيًا ببقاء الذَّات الذي فرضناه باقيًا[1845] بذلك البقاء». والصِّفة التي هي[1846] كون الباقي باقيًا لا يسمّيها المتكلّم بقاء[1847] الذَّات، ولا يقال أيضًا للصِّفة: أنّها التي فرضنا بقاءها، والمتكلّمون إذا أرادوا التَّعبير[1848] عن هذا المفهوم قالوا: وإن كان باقيًا بالصِّفة التي وجبت عنه، وفرضنا حصولها به أو بالحكم أو بالحال أو بالأثر الذي وجب عنه، وفرضنا دوامه أو استمراره، وما يناسب هذه الألفاظ، كلّ ذلك فرارًا[1849] من استعمال المشتركات المخِلَّة بالفهم.

ومنها: أنّه لو أراد هذا المعنى لكان لقائل أن يقول: إنّ الدَّور لا يلزم؛ لأنّا إذا فرضنا [هنا] الذَّات والمعنى[1850] والصِّفة الواجبة عن المعنى [والصِّفة الواجبة عن الذَّات] جاز أن يقال: إنّ المعنى يوجب للذَّات صفة، وهي الحصول والاستمرار في المستقبل، والذَّات توجب للمعنى صفة، وهي الحصول أيضًا والاستمرار في المستقبل، فيكون صفة كلّ واحد منهما معلّلة بذات الآخر، فلا يلزم الدَّور؛ لأنّها تكون أربع مفهومات، كل اثنين منها علّة الاثنين الآخرين، فلا يلزم الدَّور.

فإن قيل: فما وجه بطلان هذا القول لو ذهب إليه ذاهب؟

قيل: الدَّور لازم[1851] أيضًا؛ لأنّ إيجاب العلّة بحصول المعلول في الثَّاني إمّا أن يوجد فيه كون العلّة في الثَّاني أو[1852] لا يوجد فيه[1853] ذلك، والثَّاني باطل؛ لأنه[1854]لا[1855] يقتضي تقدّم العلّة على المعلول. والأوّل يعود إلى الدَّور؛ لأنّ شرط إيجاب البقاء حصولَ الذَّات في الثَّاني أن يحصل البقاء في الثَّاني،[1856] لكنّ العلّة في حصول البقاء في الثَّاني[1857] هو أن يحصل الذَّات في الثَّاني، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، فهذا ما في هذا الموضع. وقد ظهر من مجموع ذلك أنّ لفظ صاحب الكتاب في هذه الحجّة مضطرب.

1844 م — في.

1845 م – ببقاء الذَّات الذي فرضناه باقيًا.

1846 م — هي.

1847 م: يقال.

1848 أ: التغيير.

1849 أ م: جذارًا.

1850 م + لكان لقائل أن يقول إنّ الدَّور.

1851 أ — لازم.

1852 م: أن.

1853 م — فيه.

1854 أ — لأنّه.

1855 م — لا.

1856 م + في.

1857 م + لكنّ العلّة في حصول البقاء في الثَّاني.

[١٥] مسألة

في أنّه تعالى هل هو قادر على كلّ الممكنات أم لا؟[1858]

احتجّ على عموم قادريّته سبحانه قال: (**[إنّ] ما**[1859] **لأجله صحّ في البعض أن يكون مقدورًا له تعالى هو الإمكان؛ لأنّ ما عداه إمّا الوجوب وإمّا الامتناع، وهما يحيلان** /[٤١٠و] **المقدوريّة، لكنّ الإمكان وصف مشترك فيه بين الممكنات، فيكون الكلّ مشتركًا في صحّة مقدوريّة الله تعالى، فلو اختصّت قادريّته تعالى بالبعض دون البعض لافتقر إلى مخصّص**).

أقول: هذا لا ينتج المطلوب؛ لأنّه من[1860] الجائز أن يكون المقتضي لقادريّته تعالى على ما قدر عليه لا مجرّد الإمكان، بل الإمكان بشرط أن يكون مضافًا إلى ماهيّة مخصوصة. مثال ذلك أن يكون تعالى قادرًا على الحركة؛ لأنّها حركة ممكنة، فيكون مأخوذًا في التّعليل خصوصيّة كونها حركة، فلا يلزم أن يقدر على الاعتماد والتّأليف مثلًا؛ لأنّه وإن كان ممكنًا لكنّ الإمكان ليس هو كلّ المقتضي بل جزء المقتضي، ولا يلزم من بطلان كون الوجوب والامتناع علّةَ[1861] صحّة المقدوريّة أن يكون الإمكان بمجرّده علّة[1862] صحّة المقدوريّة؛ لأنّه لا يلزم من بطلان ذينك القسمين صحّة هذا على إطلاقه، بل يجوز أن يكون مجرَّده هو المصحِّح، ويجوز أن يكون هو المصحِّح بشرط كونه مضافًا إلى ماهيّات مخصوصة، فإذًا لا يثبت وجوب[1863] عموم القادريّة من هذه الطَّريق.

وممّا يحقّق ذلك أنّ هذا المخالف يُثبِت للواحد منّا قدرة مؤثّرة؛ لأنّه يذهب إلى الجبر من غير الطَّريق التي سلكها أصحابه، ومع ذلك فهذه الدّلالة التي ذكرها تطّرد في الواحد منّا حَذْوَ النَّعل[1864] بالنَّعل؛ لأنّ الحركة المخصوصة إمّا أنّك تقول: «إنّما صحّ كونها مقدورة للعبد لإمكانها؛ لأنّ وجوبها وامتناعها يحيلان القادريّة»، فوجب أن يقدر العبد على كلّ ممكن حتّى على الجواهر والأجسام، فقد ثبت انتقاضها.[1865]

وأيضًا وكلّ العلل[1866] والمعلولات تنقض هذه الدّلالة، وكلّ الشُّروط والمشروطات؛ لأنّ لقائل أن يقول: العلم إنّما كان مشروطًا بالحياة لإمكانه؛ لأنّ الوجوب والامتناع يحيلان اشتراطه بالحياة، فإذًا إمكان العلم هو المقتضي لاشتراطه بالحياة،[1867] والإمكان عامّ، فيجب أن يكون إمكان الحركة أيضًا مشروطًا بالحياة، وهذا محال.

[1858] أ – أم لا.

[1859] أ — ما.

[1860] أ: في.

[1861] أ م: على.

[1862] أ م: على.

[1863] أ — وجوب.

[1864] أ م: خذ والنعل.

[1865] أ م: انتقاصها.

[1866] أ: المعلول.

[1867] أ م: الحياة.

ثم يقال له: صحّة المقدوريّة غير صحّة القادريّة؛ لأنّا نعلّل إحداهما بالأخرى، فنقول: إنّما صحّ أن يكون قادرًا على كذا؛ لأنّه يصحّ أن يكون مقدورًا له، فما الأمان من أن تكون[1868] الصِّحّة العائدة إلى القادريّة[1869] ليست ثابتة للباري تعالى بالنِّسبة إلى الكلّ؟ لأنّه يجوز أن تكون ذاتُه تعالى وقدرتُه[1870] القديمة عندهم تقتضي لذاتها صحّة إيجاد بعض الممكنات دون بعض، وهذا السُّؤال هو الذي قد أشار إلى جوابه في قوله: /[٤١٠ظ] «إذا اشتركت كلّها في صحّة المقدوريّة، فلو اختصّت قادريّته تعالى بالبعض دون البعض افتقر إلى مخصّص»، لكنّه جواب ناقص، يحتاج إلى تمام لا سبيل إليه، وهو أن يقال: لكن لا مخصِّص أصلًا، ثم[1871] تبيّن انتفاء المخصّص، وهذا ممّا لا طريق إليه؛ لأنّه من الجائز أن يكون لقدرته اختصاصٌ ببعض الممكنات دون بعض، وإن كنّا لا نعلم نحن من أين وقع ذلك الاختصاص.

ثم إنّ صاحب الكتاب ذكر بعد هذه الدَّلالة شبهة في أنّ العبد غير فاعل، وليست هذه الشُّبهة[1872] موضع ذلك، لكنّ الكلام في عموم قادريّته تعالى ساقه إلى ذلك فقال: (**إذا كان تعالى قادرًا على كلّ الممكنات وجب أن لا يقع شيء [من الممكنات] إلا بقدرته؛ إذ لو فرضنا شيئًا آخر مؤثّرًا لكان إذا اجتمعا على ذلك الممكن فإمّا[1873] أن يقع بهما معًا، فيجتمع على الأثر الواحد مؤثّران مستقلّان[1874] [بالتَّأثير]، وهو محال، [أو لا يقع بواحد منهما، وهو محال]؛ لأنّ المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك، فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه[1875] بذلك [وبالعكس]، فلو امتنع وقوعه بهذا[1876] أو ذاك[1877] لزم وقوعه بهذا أو ذاك،[1878] حتّى يكون وقوعه بكلّ واحد منهما مانعًا من وقوعه بالآخر، وهو محال. وإمّا أن يقع بأحدهما دون الآخر، وهو محال؛ لأنّ كلّ واحد منهما لمّا كان مستقلًّا بالتَّأثير[1879] كان وقوعه بأحدهما دون الآخر ترجيحًا لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح، وهو محال**).

قال: (**فثبت أنّ جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى وتعلّقاته**).

أقول: إنّ الشَّيخ أبا الحسين رحمه الله هو القائل بعموم قادريّته تعالى لمقدورات العباد ولكلّ ممكن، وقد قال في **التَّصفّح** لمّا سأل نفسه عن فعل واحد لفاعلين ما أحكي فيه صورة ألفاظه، قال رحمه الله:

> أمّا فعل واحد لفاعلين فإنّه إن[1880] استحال فيجب أن يمنع فيه، ولا يمنع أن يفعلاه على البدل، كما يمنع من حصول الجوهرين في مكان واحد معًا، ولا يمنع من ذلك على

[1868] م – مقدورًا له فما الأمان من أن تكون.

[1869] أ م: القادر.

[1870] أ: أو قدرته.

[1871] أ — ثم.

[1872] أ م: العلة.

[1873] أ: وإمّا.

[1874] أ: يستقلان.

[1875] م + بهذا.

[1876] م – بذلك فلو امتنع وقوعه بهذا.

[1877] أ م: وذلك.

[1878] أ م: ذلك.

[1879] م — بالتَّأثير.

[1880] م — إن.

البدل وإن لم يستحل، فقد فارق حركة المتحرّكين[1881] ولون المتلوّنين، وغيرهما من الأمور المستحيلة.[1882]

قال رحمه الله:

والصَّحيح أنّه مفارق له؛ لأنّ قولنا: "إنّ الفعل تأثير لهذا القادر ولهذا القادر" معناه أنّ لحصول أحد القادرين قادرًا مع الدَّاعي وجد الفعل، وبحصول الآخر كذلك وجد الفعل، ووجه الإحالة في حركة المتحرّكين ولون المتلوّنين غير حاصل في ذلك؛ لأنّه محال أن يحلّ اللون في جوهرين /[٤١١و] حتى يكون في جهتهما معًا وهو شيء واحد، كما يستحيل كون جوهر واحد في مكانين معًا، وكذلك حركة المتحرّكين مستحيلة؛ لأنّه لو كان حصول الجوهر في المكان هو بعينه حصول جوهر آخر فيه[1883] لكان متى حصل الجوهر في أحد المكانين قد حصل الجوهر الآخر فيه، وفي ذلك كون جوهرين في مكان واحد.[1884]

ثم سأل نفسه فقال: «كما لا يُعقل هذا، كذلك لا يُعقل كون الفعل تأثيرًا لهذا القادر ولهذا القادر».

وأجاب فقال:

لسنا نقول: إنّ إضافته إلى هذا القادر هي إضافته[1885] إلى ذاك؛[1886] لأنّ معنى قولنا "إنّه فعل لهذا وتأثير له" هو أنّه لمكانه وُجِد، وليس معنى قولنا: "إنّه لمكان هذا وُجِد" هو معنى قولنا "إنّه لمكان ذاك وجد"، وليس[1887] بممتنع[1888] أن يكون الشَّيء الواحد مضافًا إلى أمرين، وإنّما الممتنع أن تكون الإضافة إلى أحدهما هي الإضافة إلى الآخر، ألا ترى أنّه لا يمتنع أن يكون المعلوم الواحد معلومًا لعالمين، ويمتنع أن يكون نفس تبيُّن أحدهما له [هو] تبيُّن الآخر له، كذلك لا يمتنع أن يكون الشَّيء الواحد فعلًا لفاعلين، ويمتنع أن يكون حدوثه لمكان قدرة أحدهما وداعيه هو بعينه حدوثه لمكان قدرة الآخر وداعيه.

[1881] أ م: متحرّكين.

[1882] لم نعثر على هذا الاقتباس في المصدر الذي أشار إليه المؤلّف، ولعل تلك العبارة في القسم المفقود.

[1883] أ — فيه.

[1884] لم نعثر على هذا الاقتباس في المصدر الذي أشار إليه المؤلّف، ولعل تلك العبارة في القسم المفقود.

[1885] أ — إلى هذا القادر هي إضافته.

[1886] م: ذلك.

[1887] أ — وليس.

[1888] أ: يمتنع.

فهذه ألفاظ أبي الحسين رحمه الله حكيناها بذاتها، ثم أخذ رحمه الله في تقرير فعل لفاعلين وأورد على نفسه أسئلة كثيرة، وانفصل عنها.

فقد ظهر أنّ كلامه يتضمّن جوابين لهذه[1889] الشُّبهة:

أحدهما أن يقال: هذه الشُّبهة تدلّ على استحالة اجتماع القديم[1890] تعالى والواحد منّا على فعل مخصوص بعينه، ولا تدلّ على استحالة أن ينفرد كلّ واحد بمفرده، فنحن نقول[1891] بموجَبها، ونحيل الاجتماع ولا نحيل الانفراد.

فإن قلتَ: إذا علم الله أنّ زيدًا يحرّك يده في الوقت الفلانيّ، وعلم أنّه إن خلق سبحانه الحركة فيها في ذلك الوقت أيضًا كان فيه لطف لبعض المكلّفين، فإنّه يجب أن توجد الحركة من قبله سبحانه حال ما أوجد العبد الحركة، وفي ذلك اجتماعهما وعَوْدُ الإشكال.

قلتُ: لِمَ قلتَ: إنّ فعل اللُّطف في هذه الصُّورة واجب؟ ولِمَ لا[1892] يكون الواجب على الحكيم تعالى إسقاط أصل التَّكليف الذي هذه الحركة لطف فيه عن أولئك المكلّفين، فإنّ أصحابنا قالوا: إذا اجتمع في الشَّيء الواحد أن يكون لطفًا لزيد وفيه مفسدة لعمرو فإنّه تعالى يُسقِط عن زيد التَّكليف الذي[1893] ذلك اللُّطف لطف فيه؛ لأنّه قد دار الأمرين ممتنعين: إمّا أن يكلّفه مع إيجاد ذلك اللُّطف الذي فيه مفسدة لغيره، وفعل المفسدة قبيح /[٤١١ظ]، أو يكلّفه ولا يجعل اللُّطف الذي متى كان في المقدور كان من لوازم التَّكليف وتتمّاتِه، وذلك أيضًا قبيح، فلم يبق إلا إسقاط التَّكليف بالكليّة. فإذا كان هذا قولهم في اللُّطف إذا تضمّن ضربًا من القبح، فما ظنّك به إذا تضمّن وجهًا من وجوه الاستحالة العقليّة؟

وللجواب تجويزُ اجتماعهما على فعل واحد، وإيضاحُ نفي استحالة ذلك كما ذكره رحمه الله من أنّ النِّسبة متعدّدة، والمستحيل أن تكون نسبته إلى هذا هي نسبته إلى ذاك، فأمّا إذا فرضنا تعدّد النِّسبة فلا امتناع، وقد تقدّم الكلام في أثر واحد عن مؤثّرين، ويمكن أن يجاب عن الشُّبهة بجوابين آخرين:

أحدهما أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنّهما إذا حاولا معًا إيجاد الأثر[1894] امتنع وقوعه بالكليّة؟ قوله: «هذا مستحيل؛[1895] لأنّ المانع من وقوعه بهذا هو وقوعه[1896] بذاك» قلنا: لا نسلّم، وما الدَّليل على هذا الحصر؟ ولِمَ قلتَ: إنّه ليس المانع إلا هذا؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون صدور الأثر ممتنعًا عند هذا الفرض؟ إمّا بأن لا يكون معلَّلًا على الإطلاق –فإنّه ليس كلّ الأحكام معلّلة– أو أن يكون له علّة لا نعرفها –فإنّه لا يجب أن

[1889] أ: هذه.

[1890] أ: العدم.

[1891] أ – نقول.

[1892] أ – لا.

[1893] م – لزيد وفيه مفسدة لعمرو فإنّه تعالى يسقط عن زيد التَّكليف الذي.

[1894] م: أثر.

[1895] أ م + لا.

[1896] م – بهذا هو وقوعه.

نعرف كلّ العلل– وإن ذكرنا ذلك على سبيل التَّبرّع كان لنا أن نقول: لمَ لا يجوز أن يكون امتناعُ الوقوع بالفاعلين –كان لما[1897] يؤدّي إليه من فسادٍ– غيرَ حاصل في حال الامتناع، بل في المستقبل؟ كما قال المتكلّمون: إنّ خطًّا من ثلاثة أجزاء، لو كان على طرفيه جزآن، ورام قادر أن يدفع أحد الجزئين إلى الوسط في حال ما رام قادر آخر مساوٍ له في القدرة دفع الجزء[1898] الآخر إلى الوسط، فإنّه يمتنع تحريك الجزئين على كلّ واحد منهما من غير أن يكون الجزآن متماسّين، لا لشيء إلا لما يؤدّي إليه من[1899] الفساد والمحال، فما أنكرتم من مثله في اجتماع الفاعلين ومحاولتهما إيجادَ مقدور واحد؟

[والجواب] الثَّاني أن نقول: إذا حاولا جميعًا إيجاده وقع بقدرة الباري تعالى لا بقدرة العبد؛ لأنّه قادر لذاته بخلاف العبد، ولأنّ قادريّة العبد مستفادة من قادريّة[1900] الباري تعالى، والفرع لا يزاحم الأصل. وهذا البيان هو أيضًا على سبيل التَّبرّع، وإلا فلنا أن نقول: لمَ قلتم إنّهما إذا حاولا الإيجاد فالمقدور[1901] لا يكون منسوبًا إلى الباري سبحانه فقط؟ ولا نحتاج أن نبيّن لماذا كان منسوبًا إليه دون العبد، بل يكفينا المطالبة والوقوف عليها لا غير.

فإن قلتَ: إذا وقع من الباري تعالى [فقط] كان العبد قد حاول إيجاد شيء مقدور له، قد دعاه الدَّاعي إليه، وتكاملت /[٤١٢و] شرائط إيجاده له ولم يوجده، وهذ نقض لحقيقة كونه قادرًا.

قلتُ: لا نسلّم أنّه قد تكاملت شرائط إيجاده[1902] وتأثيره على هذا الفرض؛ لأنّ من جملة شرائط تأثير النُّور الذي في حدقة البقّة في إضاءة الهواء المقابل له أن لا يزاحمه في ذلك قرص الشَّمس، بل نسبة قادريّة العبد إلى قادريّة[1903] الباري دون هذه النِّسبة بدرجات لا نهاية لها.

[١٦] مسألة

في كونه تعالى عالمًا هل هو[1904] لذاته أم بعلم قديم؟

قال صاحب الكتاب: (**أهمّ المهمّات في هذه المسألة الكشف عن محلّ النِّزاع، فنقول: أمّا نفاة الأحوال منّا فقد زعموا أنّ العلم نفس العالميّة، والقدرة نفس القادريّة، وهما صفتان زائدتان على الذَّات. واعترف أبو عليّ وأبو هاشم بهذا الزَّائد، إلا أنّهما قالا: لا نسمّي هذه الأمور علمًا وقدرة، بل عالميّة**

[1897] أ: لا.
[1898] أ — الجزء.
[1899] أ: في.
[1900] م – العبد مستفادة من قادريّة.
[1901] أ م: المقدور.
[1902] أ – وهذ نقض لحقيقة كونه قادرًا قلتُ لا نسلّم أنّه قد تكاملت شرائط إيجاده.
[1903] أ – الهواء المقابل له أن لا يزاحمه في ذلك قرص الشمس بل نسبة قادريّة العبد إلى قادريّة.
[1904] م — هو.

وقادرية، فيكون الخلاف في الحقيقة لفظيًّا، بل ذهب أبو هاشم إلى أنّها أحوال، والحال لا تعلم، ولكن تعلم[1905] الذَّات عليها. وعندنا هذه الأمور معلومة في نفسها. وقول أبي هاشم باطل قطعًا؛ لأنّ ما لا[1906] يتصوّر في نفسه[1907] استحال التَّصديق بثبوته لغيره. وأمّا أبو عليّ فقد سلّم فيها أنّها معلومة، فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منّا خلاف معنويّ البتّة.

وأمّا[1908] مثبتو الأحوال منّا[1909] فقد زعموا أنّ عالميّة الله تعالى صفة معلّلة بمعنى قائم به وهو العلم، وهو لا[1910] يتحقّق الخلاف بينهما وبين المعتزلة في المعنى. وأمّا نحن فلا نقول [بذلك]؛ لأنّ الدَّلالة ما دلّت إلا على إثبات أمر زائد على الذَّات، فأمّا الأمر الثالث فلا دليل عليه البتّة، لا في الشَّاهد ولا في الغائب.

فأمّا الفلاسفة فمن مذهبهم أنّ العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم، وإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيّات كانت الصُّور المساوية لها مختلفة في الماهيّة، فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أمورًا زائدةً على ذاته[1911] تعالى، وهي من[1912] لوازم ذاته. وقد[1913] صرّح ابن سينا بذلك في النَّمط السَّابع من كتاب الإشارات، وعلى هذا فقد سلّموا أنّ علم الله تعالى معنى قائم به، إلا أنّهم يعبّرون عن هذا المعنى بعبارة أخرى، فيقولون: علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقوّمة بتلك الذَّات، فكأنّهم عبّروا عن المعنى بالصِّفة الخارجة، وعن القيام بالذَّات بالتَّقوّم بالذَّات،[1914] فظهر أنّهم يساعدون في هذه المسألة على[1915] المعنى، بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتي الأحوال منّا، فإنّهم لا يقولون إلا بالذَّات وتلك الصُّور اللَّازمة للذَّات، ومثبتو الأحوال منّا قالوا بأمور ثلاثة: الذَّات، والعالميّة والعلم. فظهر أنّ العلم الذي يقوله نفاة الأحوال منّا متّفق عليه بين كلّ من أقرّ بكون الله تعالى عالمًا). /[٤١٢ظ]

أقول: إنّ هذا الموضع[1916] ذكرتُه في **الرِّسالة النِّظاميّة**، واعترضتُه، وأشبعتُ[1917] القول فيه، ولما لم يكن لائقًا أن نتكلّم على هذا الموضع في كتاب أجنبيٍّ عن **المحصّل**، ونضرب عن ذكره في الكتاب الموضوع[1918] الاعتراض على **المحصّل** خاصّة تعيّن أن نتكلّم فيه هاهنا، ولا بدّ من تقديم مقدّمات:

[1905] أ – ولكن تعلم.

[1906] أ – لا.

[1907] أ – في نفسه.

[1908] أ: ولا.

[1909] أ – منّا.

[1910] أ م: وهؤلاء.

[1911] أ م – على ذاته.

[1912] م – من.

[1913] م – وقد.

[1914] م – بالتّقوّم بالذَّات.

[1915] أ م: عن.

[1916] أ م + عن.

[1917] أ: وأشعب.

[1918] م: الموضع.

[ا] منها: الفرق بين الذَّوات والصِّفات، وأنا أذكر في هذا الموضع تفصيلًا نافعًا فأقول: مراتب المعقولات تختلف:

منها: ما يُعلَم بالبديهة أنّه لا وجود له ولا تحقّق أصلًا.

ومنها:[1919] ما يُعلَم بالبديهة وجودُه وتحقُّقُه.

ومنها: ما هو كالوسائط بين هذين الطَّرفين المتباعدين، ويختلف حال هذه الوسائط بحسب اختلافها في القرب من كلّ واحد منهما.

فأوّل مراتب المعقولات –وهو ما يُعلَم بالبديهة أنّه لا وجود له ولا تحقّق أصلًا–: العدم المطلق، وهو السَّلب المنافي للإيجاب،[1920] وهذا يستحيل أن يكون له ثبوت، وإلا لكان الشَّيء عين نقيضه.

وثانيها: العدم المضاف كعدم السَّواد عن هذا الجسم، فهو أقرب إلى أن[1921] يوصف بالتَّعيّن والتَّخصّص من الأوّل.

وثالثها: الإضافة المحضة، وهو كون الشَّيء يمينًا وشمالًا، فهذه أقرب إلى الوجود والتَّحقّق من الثَّاني.

ورابعها: الإضافة التي لا يحتاج مضافها في الاتّصاف [بها] إلى الاتّصاف[1922] بصفة حقيقيّة، ولكن يحتاج المقابل لمضافها إلى ذلك لكون المعلوم معلومًا، فإنّ المعلوميّة إضافة، لا يحتاج الشَّيءُ المعلوم في الاتّصاف بها إلى[1923] الاتّصاف بصفة حقيقيّة، ولكن المقابل لمضافها –وهو العالِم– يحتاج في كونه مضافًا إلى المعلوم إلى حصول صفة حقيقيّة له، وهو العلم له.

والفرق بين هذا الرَّابع وبين الثَّالث أنّ الإضافة المحضة لا تحتاج ولا أحدٌ من مضافيها إلى الاتّصاف بصفة حقيقيّة أصلًا كالميامن من المياسر.

وخامسها: الإضافة التي يحتاج مضافها[1924] في الاتّصاف بها إلى [الاتّصاف] بصفة[1925] حقيقيّة كالعالِم،، فإنّ إضافة العلم إلى المعلوم أقرب إلى رتبة الوجود من كون المعلوم معلومًا.

[1919] م – ما يُعلَم بالبديهة أنّه لا وجود له ولا تحقّق أصلً ومنها.

[1920] أ م: الإيجاب.

[1921] أ – أن.

[1922] م – إلى الاتّصاف.

[1923] م – إلى.

[1924] م: مضافيها.

[1925] أ م: صفة.

وسادسها: الحال، وهي كلّ صفة لا تُعقَل إلا مضافةً. لستُ[1926] أقول: إنّها مضافة، بل أمر ذو إضافة لا يُتصوَّر أن يكون إلا مضافًا، فقولنا "صفة" احتراز من الأب والابن والجَنَاح والعالِم والمعلوم وغير ذلك من الأمور المضافة التي ليست بصفات، وقولنا "لا تُعقَل إلا مضافةً" كالفصل لذلك الأمر العامّ /[٤١٣و] الذي هو كالجنس، فيدخل في هذا كون الباري عالما على أظهر قولي شيخنا أبي الحسين رحمه الله، فإنّها صفة لا تُعقَل إلا مضافةً، فإنّه يستحيل أن يُعقَل كون الحيّ عالما إلا بأمر، فقولنا "كلّ"[1927] هو بمعنى[1928] قولنا "إنّ الإضافة لازمة لها" ويدخل في ذلك أيضًا الحصول في الحيّز، فإنّه حال؛ إذ هو صفة لا تُعقَل إلا مضافةً إلى الحيّز.

وسابعها: الذّات التي لا يدركها الحواسّ، وهي قسمان: أحدهما: المجرّد، وهو ما ليس بجسم ولا جسمانيّ كذات الباري تعالى والمفارقات عند من أثبتها. والثّاني: ما ليس بمجرّد كالحياة عند من أثبتها صفة حقيقيّة وكالكون عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله وأصحابه.

وثامنها: الذّوات[1929] المدرَكة بالحواسّ كالألوان والأجسام عند من جعلها مرئيّة، [و]كالأصوات المسموعة وغيرها من المحسوسات.[1930] وهذا الثّامن[1931] هو مقابل للقسم الأوّل، فهذا يُعلم بالضّرورة وجوده وحصوله في الخارج، وذلك يُعلم بالضّرورة أنّه سلب محض لا وجودَ له.

وهذه المراتب التي بينهما[1932] قد رتّبناها على حسب بعدها عن الوجود وقربها منه.

فقد ظهر لك الآن –مع الإنصاف ورفض الهوى– الفرق بين الحال والذّات والإضافة وغيرها من مراتب المعقولات.

[ب] المقدّمة الثّانية في تفسير قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله «إنّ الحال غير معلومة، ولكن تُعلم الذّات[1933] عليها»، فأقول: إنّ أبا هاشم رحمه الله لا يقول: «إنّ الحال غير معلومة» بمعنى أنّها غير متصوّرة ولا معقولة، وإنّما يقول: «العلم لا يتعلّق بها»؛ لأنّ هذه اللّفظة عنده معناها: أنّ هناك ذاتًا [لا] يتعلّق العلم[1934] بها، والتّعلّق عنده لا بدّ أن يأخذ فيه كون المتعلّق به ذاتًا، فالمعدومات الممكنة لما كانت عنده ذوات في العدم قال: إنّ العلم يتعلّق بها.

وانتفاءُ شريك الباري اختلفت فيه أقواله وأقوال أصحابه حيث لم يكن الشّريك ذاتًا؛ لأنّه يمتنع التّحقّق، ويستحيل له ثبوت لا في العدم[1935] ولا في الوجود.

[1926] أ – لستُ.

[1927] أ م: بكذا.

[1928] أ: معنى.

[1929] م: الذّات.

[1930] أ – المحسوسات.

[1931] م: وهذا الثاني من.

[1932] أي بين الأوّل والثّامن.

[1933] أ – تُعلم الذات.

[1934] أ: بالعلم.

[1935] م – لا في العدم.

فقال أصحابنا مرّة: إنّ العلم بانتفاء الشَّريك علم لا معلومَ له، يعنون "لا معلوم له" [لا] يتعلّق به العلم، وليسوا يعنون [به] أنّ انتفاء الشَّريك غير معلوم أصلًا أي غيرُ مقطوع به ومدلول عليه، كلّا ليس هذا مرادهم، بل مرادهم ليس هاهنا ذات يتعلّق بها العلم، فهذا العلم[1936] علمًا ولكنّه غيرُ متعلّق، فلذلك قالوا: هذا علم لا معلومَ له.[1937]

وقالوا مرّة أخرى: هذا العلم يتعلّق [بالأشياء كلّها]، ومعنى ذلك أنّه يتعلّق بالأشياء /[٤١٣ظ] كلّها أنّها غير مشبهة له ولا لها مثلُ صفاته الذَّاتيّة، أفلا تراهم كيف يلجؤون إلى[1938] تحصيل ذاتٍ يجعلون العلم متعلّقًا بها.

وقالوا مرّة ثالثة: هذا العلم متعلّق[1939] بذات الباري أنّه لا ثاني له.

وكلّ هذا تطواف[1940] وتفتيش عن ذات يتعلّق بها العلم، لمِا كان عندهم أنّه لا بدّ للعلم المتعلَّق من ذات يتعلّق بها.[1941] ولما لم يكن الحال عندهم كالذَّات، وكانت الذَّات[1942] ممتازة عنها بأمور:

منها: أنّ الذَّوات[1943] عندهم أشياء موضوعة بصفات بعضها ذاتيّة لها في حالتي العدم والوجود، وبعضها[1944] واجب عن تلك الصِّفات الذَّاتيّة بشرط الوجود، والأحوال ليست بهذه القضيّة، ولا هي أمور ثابتة في العدم، ولا يجوز أن تحصل صفة الوجود لها، ولا لها[1945] من الاستقلال بنفسها ما يقبل ذلك، وهو الواسطة بين الذَّات والإضافة لا جرم، قالوا: العلم غير متعلّق بها، فلذلك اشتهر في إطلاقاتهم واصطلاحاتهم أنّ الحال غير معلومة، وقالوا: «إنّ الذَّات تُعلَم عليها» أي: إنّ الذَّات يتعلّق العلم بها فتُعلم هي والحال، فالحاصل أنّ الذَّات الموصوفة بالحال يشترك[1946] هي والحال في أنّ كلّ واحد منهما يحصل الشُّعور بها والتَّبيّن لها، ولكن الذَّات عندهم يختصّ بزيادة، وهي أنّ ذلك الشُّعور [يحصل بها] مع تعلّق العلم، وهذا أمر نازع[1947] أصحابنا فيه وكَشَف الغطاء عنه، فقد يكون الخلاف معنويًّا، وقد يحصل اتّفاق الكلّ على المعنى ويرجع النِّزاع إلى اللَّفظ، ومرادنا الآن إبطال تشنيع من شنّع عليهم ويقول: إنّهم يقولون: الحال لا تُعلم، ولكن تُعلم[1948] الذَّات عليها.

[ج] المقدّمة الثَّالثة: إنّ[1949] الذَّوات هل يجوز أن تكون لها علّة موجبة أم لا؟ أمّا أصحابنا فقد أجازوا ذلك في التَّولّد وإن لم يسمّوا الأسباب عِللًا، وأمّا الأشعريّة فإنّهم لا يجوّزون أن يكون لشيء من الذَّوات موجب

1936 م – فهذا العلم.

1937 أ: معلوله.

1938 أ + أن.

1939 أ م: متعلقًا.

1940 في كلا النُّسختين: تطواق.

1941 م – العلم لما كان عندهم أنّه لا بدّ للعلم المتعلّق من ذات يتعلّق بها.

1942 م – وكانت الذَّات.

1943 أ: الذات.

1944 م – ذاتيّة لها في حالتي العدم والوجود وبعضها.

1945 م + في.

1946 م – يشترك.

1947 أ م: نوزع.

1948 م – ولكن تُعلم.

1949 م – إنّ.

لا في الشَّاهد -فإنَّهم لا يثبتون أمرًا يصدر عن مؤثّر بالإطلاق لا موجب ولا مختار إلا عن ذات واحدة، وهي ذات الباري سبحانه، وهي عندهم فاعلة بالاختيار، وإنّما يمكنهم على أصولهم تصحيح ذلك- ولا [1950]في الغائب، فإنّ المعاني القديمة القائمة[1951] بذات الباري سبحانه عندهم ليست معلولة لذات الباري، وأنا أنقل ذلك من كتاب ابن الباقلّاني المسمّى **هداية المسترشدين** ذكره في غير موضع، وذكره الجويني[1952] في **كتاب الشَّامل**، ونصّ هذان المصنّفان على أنّه يستحيل أن يوجب /[٤١٤و] ذات ذاتًا على الإطلاق.

وقد حكاه شيخنا أبو[1953] الحسين في **التَّصفّح** عن الأشعريّة في مناقضته لابن الباقلّانيّ لما انجرّ الكلام بينهما في العلم ما الذي اقتضاه؟ هل هو جواز أن يكون العالِم عالما أم لا؟

قال ابن الباقلّانيّ: «العلم ذات،[1954] لا يجوز أن يكون الموجب لها جوازَ ثبوت صفة تضادّها الصِّفة الموجبة[1955] عنها، وإنّما يجب أن يكون المقتضي لوجود العلم ذاتًا أخرى توجيبه وتقتضيه أو أن تقتضيه الصِّفة الصادرة عنه، وهي كون العالِم عالما،[1956] فإمّا أن يقتضي وجودَ الشَّيء جوازُ [ثبوت] صفة، وهو أمر ليس بموجود ولا معدوم، لو كان المعدوم شيئًا فهو محال».[1957]

فقال له شيخنا أبو الحسين رحمه الله: «ما هذه حكاية ألفاظه، إنّ كلامك يدلّ على أنّك تطلب موجبًا لوجود العلم؛ لأنّك لو لم تعن ذاك لم[1958] تستعدّ أن يكون الجواز مقتضيًا للعلم، على أنّك قد صرّحت بذكر الموجب في موضعين من كلامك، فأخبِرنا[1959] من مذهبك أنّ العلم له موجب؟ ألستَ تَنفي[1960] أن يكون

[1950] أ: وما.

[1951] م — القائمة.

[1952] هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني الشَّافعي الأشعري (ت 478هـ /1085م)، فقيه وأصولي ومتكلم شافعي. ولد في جوين وتوفي بنيسابور، وكان أحد العلماء البارزين في زمانه، ولذلك بنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» بنيسابور، وكانت كتبه التي أعطت التَّوجيهات للأشعرية من بعده دُرِست ككتب مدرسية في المدارس، من أهمها: كتاب الإرشاد، الشَّامل في أصول الدِّين، العقيدة النِّظاميّة، البرهان في أصول الفقه. انظر: **طبقات الشَّافعي الكبرى** للسبكي، ٥/١٦٥-٢٢٢؛ **ووفيات الأعيان** لابن خلكان ٢/٣٤١-٣٤٢؛ **وتبيين كذب المفتري** لابن عساكر، ص ٢٧٨-٢٨٥.

[1953] أ م: أبي.

[1954] أ م: ذاتًا

[1955] م: الوجود.

[1956] م — عالما.

[1957] لم نعثر على هذا الاقتباس في المصدر الذي أشار إليه المؤلّف، ولعل تلك العبارة في القسم المفقود.

[1958] م – تعن ذاك لم.

[1959] أ: وأخبرنا.

[1960] أ م: يبقى.

لذات من الذَّوات موجب؟ فكيف قلتَ به الآن، وجعلتَ الموجِب للعلم هو مجرّد الصِّفة؟»[1961] فهذا كما تراه يقوله ابن[1962] الباقلّانيّ، وهو رجل الأشعريّة، وناصر مقالتهم.

وممّا يدلّ على أنّ هذا هو مذهب كافّة الأشعريّة أنّ هذا المصنّف الذي[1963] كلامنا معه لما تكلّم في أنّ القديم هل[1964] يمكن أن يكون له مؤثّر أم لا؟ قال: «نعم،[1965] يمكن أن يكون له مؤثّر موجب لا مختار، ولذلك زعم مثبتو الحال منّا أنّ عالميّة الله تعالى وعلمَه قديمان مع أنّ العالميّة حالة معلّلة بالعلم، وزعم أبو هاشم أنّ العالميّة معلّلة بالحالة الخامسة وهما قديمان، وزعم أبو الحسين أنّ العالميّة حالة معلّلة بالذَّات وهما قديمان». فهذا كما تراه يستشهد بهذه المسائل، فلو كان في الأشعريّة أحدٌ من مثبتي الأحوال أو من نُفاتها يذهب إلى أنّ العلم القديم معلول لذات الباري تعالى لَذكره هاهنا، وكان هذا الموضع أحقّ المواضع بذكره.

إن قيل:[1966] إذا لم تكن معلولةً لذات الباري تعالى كانت واجبةَ الوجود، ولا قائل بذلك.

قيل:[1967] إنّ المذاهب لا تُنقل بالاستعظام والاستبعاد، وهذه كتب الأشعريّة من[1968] أيام ابن أبي بشر الأشعريّ إلى وقتنا هذا شاهدة بهذه المقالة «إنّ المعاني القديمة غير معلّلة بذات الباري، وإنّ ذات الباري ليست علّة فيها ولا معلولة لها». /[٤١٤ظ] وهذا هو معنى وجوب الوجود، فهذا[1969] القول مذهبهم، ونصّ مقالتهم، فلا يجوز دفعه بمجرّد التَّعجّب منه.

إن قيل: أليس من مذهبهم أنّها قائمة بذات الباري تعالى؟ وفي ذلك كونها محتاجة إلى ذاته كما يحتاج العرض[1970] إلى الجوهر حيث كان[1971] قائمًا [به]، وكلّ محتاج ممكن. وأيضًا فكونُها صفات يقتضي كونَها ممكنةً؛ لأنّ الصِّفة تتبع الموصوف، وكلّ ما يتبع غيرَه ممكن.

قيل: أمّا قيامها بذات الباري عندهم فليس معناه: حلولَها فيه؛ فإنّ الحلول هو حصول العرض في جهة الجوهر تبعًا لحصول الجوهر فيها، وهذا مستحيل على الله تعالى، ولا للمعاني القديمة عندهم بالنِّسبة إلى ذات الباري تعالى ما نعقله من قيام المعاني بموضوعاتها في الشَّاهد؛ لأنّ قيام المعنى بالجوهر وجوده فيه لا على وجه المجاورة، ومعنى قولنا «وجوده فيه لا على [وجه] المجاورة[1972]» أنّ كلّ ذات تجامع ذاتًا فإمّا أن تكون[1973] ذات

[1961] لم نعثر على هذا الاقتباس في المصدر الذي أشار إليه المؤلّف، ولعل تلك العبارة في القسم المفقود.

[1962] أ م: لابن.

[1963] أ — الذي.

[1964] م — هل.

[1965] أ + أن.

[1966] أ — قيل.

[1967] م – إذا لم تكن معلولةً لذات الباري تعالى كانت واجبةَ الوجود ولا قائل بذلك قيل.

[1968] م — من.

[1969] أ: بهذا.

[1970] أ م: الفرض.

[1971] م — كان.

[1972] أ – فيه لا على المجاورة.

[1973] أ + كلّ.

كلّ واحد منهما غير مجامعة للذَّات الآخر بتمامها أو[1974]أن[1975] تكون،[1976] فالأوّل كالوتد والحائط إذا اجتمعا فإنّ داخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط، بل إنّما يجامعه بِسَطحه فقط. والثَّاني كالسَّواد في الجسم،[1977] فإنّ كلّ واحد منهما شائع في كلّ الآخر، أعني لا جزء من الجسم إلا وقد جامعه جزء من السَّواد وبالعكس، ولكنّ العقل يتصوّر من أحدهما سريانًا في الآخر باعتباره وكان ناعتًا له، ولا يجد ذلك منعكسًا، فيتصوّر الذِّهن أنّ السَّواد أمر سارٍ في الجسم محمول له والجسم حامله، وباعتبار ذلك السَّريان كان السَّواد ناعتًا للجسم، أي صار الجسم[1978] بذلك الاعتبار يوصف بأنّه أسود.

وإذا[1979] تقرّر ذلك فالمعاني القديمة عند القوم ليست ممّا هذا شأنه، ولا هي[1980] مجامعة لذاته ولا سارية فيها، ولا هذا مفهوم كونها قائمة بذاته تعالى، فهي[1981] عند التَّحقيق[1982] ذوات منفردة مستقلّة بأنفسها، لكنّهم سمّوها[1983] قائمة به تسمية لفظيّة لا خلاصة لها. والفرق بينها[1984] وبين الذَّوات المنفردة عن ذاته[1985] بالكليّة: أنّ هذه الذَّوات بها يكون عالمِا عندهم وقادرًا. وغيرُهما من الذَّوات ليس كذلك، وهذا الاعتبار لا ينافيه كونها واجبة الوجود، إذ من الجائز أن تكون ذاتان واجبتا الوجود إحداهما علّة لشعور الأخرى بالأشياء أو يمكنها من إيجادها، ولا يقدح ذلك في وجوب الوجود لهما.[1986] وخرج على هذا تفسير قولهم «أنّها صفات»، فإنّا قد بيّنّا أنّ حقيقة الصِّفة لا يُعقل فيها على أقوالهم في الشَّاهد، ولكن لما كانت عللًا في اتّصاف ذاته تعالى بالعالميّة والقادريّة /[٤١٥و] سمّوها صفات، والصِّفات على الحقيقة معلولها، فثبت أنّ هذه المعاني واجبة الوجود عند القوم وإن[1987] تفادَوْا من إطلاق هذه اللَّفظة عليها.

[د] المقدّمة الرَّابعة في تحقيق مذهب نفاة الأحوال من الأشعريّة: اعلم أنّ القائلين بهذا القول منهم لا يكاد ينتظم كلامهم، ولا يسلّم من التَّناقض والفساد؛ لأنّهم إن عنوا بالعلم القديم ما يعنيه الشَّيخ أبو الحسين رحمه الله لم يمكنهم [ذلك]؛ لأنّ العلم عنده إمّا حال أو إضافة، وهم يجعلونه ذاتًا، ولستُ الآن واقفًا مع العبارات والألفاظ، بل أبو الحسين يجعل[1988] علم الباري تعالى متغيّرًا متجدّدًا كلّما تجدّد شيئًا من الحوادث، ولا يمكنه أن يقول إلا كذلك، وهؤلاء لا[1989] يقولون ذلك، ويمنعونه أشدَّ المنع، ويقولون: هو شيء واحد غير[1990] متجزّئ ولا متبعّض، وهو قديم غير متغيّر ولا متجدّد أزلًا وأبدًا، وهو مع هذا نفس الشُّعور والتَّبيّن لكلّ أمر ممّا وقع

[1974] أ: أن.

[1975] م — أن.

[1976] أي أن تكون ذات كلّ واحد منهما مجامعة للذَّات الأخرى.

[1977] أ: كالسواد والجسم.

[1978] أ – أي صار الجسم.

[1979] أ: وإلى.

[1980] أ: شأنه وهي.

[1981] م — فهي.

[1982] أ م: التَّحقّق.

[1983] م + هم.

[1984] أ م: بينهما.

[1985] أ م: كتابه.

[1986] أ: لها.

[1987] أ: إن.

[1988] م — يجعل.

[1989] م — لا.

[1990] م: شيء.

وسيقع إلى ما لا نهاية له، ولا يقولون: إنّه شيء يوجب الشُّعور، بل هو الشُّعور[1991] نفسه، وهو بعينه الشُّعور بزيد وهو بعينه الشُّعور بعمرو، ولا يعلمون أنّ ذلك لو صحّ لكان زيد هو عمرو، كما أنّ حصول هذا الجوهر في الحيّز لو كان هو بعينه حصول الجوهر الآخر في الحيّز لكان أحد الجوهرين هو الآخر.

إن قيل: فما[1992] الرَّدّ عليهم لو زعموا أنّه علم واحد له تعلّقات متجدّدة متغيّرة، وهذه التَّعلّقات متعدّدة مختلفة في أنفسها؟

قيل: هذه التَّعلّقات إذا تغيّرت الأمور التي هي بها متعلِّقة إمّا أن يتغيّر العلم المفروض واحدًا أو لا يتغيّر، والأوّل قول بتغيّر العلم الواحد القديم وتجدُّدِه، وفيه ترك قولهم، وفيه أيضًا القول بعدم ذات قديمة وهو محال. والثَّاني يقتضي أنّ الشُّعور والتَّبيّن هو تلك التَّعلّقات، لا بدّ مع تغيّر الحوادث التي هي متعلّقات العلم أن يتغيّر الشُّعور بها، فإذًا تلك التَّعلّقات المتغيّرة هي الشُّعور والتَّبيّن، فهي علوم الباري ومعرفته وإدراكه الأشياء ومهما شئتَ سمِّه، فلا يبقى لإثبات ذلك المعنى المفروض ذاتًا واحدة قديمة مقتضٍ، ويكون زيادة لا حاجة إليها.

[هـ] المقدّمة الخامسة في تحقيق مذهب الفلاسفة في هذه المسألة: اعلم أنّ الذي حكاه صاحب الكتاب عن أبي علي ابن سينا من **الإشارات** صحيح، ولكنّه ليس هو كلّ أقواله، بل قد اختلفت أقواله، فتارة يجعل علم الباري تعالى عبارة عن أمر سلبيّ وهو التَّجرّد /[٤١٥ظ] عن المادّة، وتارة يجعله محض إضافة، وتارة يجعله صورة مساوية للمعلوم، فصاحب الكتاب حكى عنه هذا القول الأخير؛ لأنّ غرضه يتعلّق بذلك في هذا المقام، ولم يحك القولين الأوّلين، وما[1993] قال ابن سينا في النَّمط السَّابع من **الإشارات** كما أشار إليه، فقد قال فيها في النَّمط الخامس: «فكلّ ما يلزم عنه اثنان معًا ليس أحدهما بتوسّط الآخر، فهو منقسم الحقيقة».[1994] وقد قال: «إنّ الشَّيء الواحد لا يكون فاعلًا وقابلًا معًا، وهذا يقتضي أنّ صور المعلومات لا تكون حاصلة لذاتها؛[1995] لأنّها لو كانت حاصلة لذاتها[1996] لكانت ذاته مؤثّرة فيها وقابلة لها، وهذا محال». وبالجملة فمذهب ناصري مقالة أرسطو في هذا الموضع مضطرب جدًّا.

[و] المقدّمة السَّادسة في تحقيق مذهب مثبتي الأحوال من أصحابنا في هذه المسألة، وهم الشَّيخ أبو هاشم رحمه الله وأصحابه، مذهبهم: أنّ الباري تعالى عالم وكونه عالمًا صفةٌ له، ومرادهم بالصِّفة هاهنا الحال، وهذه الصِّفة تقتضيها ذاتُه تعالى لا مجرّد كونها ذاتًا؛ لأنّ الذَّوات عندهم متساوية ومتماثلة في الذَّاتيّة، لكن لاختصاصها بالصِّفة الخاصّة وهي الصِّفة الخامسة، وليست صفته تعالى بكونه عالمًا معلَّلًا بمعنى منفصل كما يذهب إليه الأشعريّ، ويقولون: إنّ هذه الصِّفة باعتبارها تتعلّق ذات الباري بالمعلومات المختلفة.

[1991] م – بل هو الشُّعور.

[1992] أ: مما.

[1993] أ م: وكما.

[1994] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، قسم الإلهيات، ص ١٠٢.

[1995] أ م: لذاته.

[1996] أ م: لذاته.

[ز] المقدّمة السَّابعة في تحقيق مذهب[1997] مثبتي الأحوال من الأشعريّة في هذه المسألة: هؤلاء يقولون مثل قول شيخنا أبي هاشم وأصحابه إلا أنّهم لا يجعلون المقتضي لتلك الصِّفة ذاته تعالى لا مجرّد كونها ذاتًا مخصوصة بنفسها ولا باعتبار الصِّفة الأخرى الخاصّة التي يسمّيها أصحابنا "الخامسة"، بل يجعلون المقتضي لتلك الصِّفة معنى قديم غير معلَّل بعلّة لا ذات الباري ولا غيرها، بل هو موجود لذاته كما أنّ ذات الباري تعالى موجودة لذاتها إلا أنّه يقتضي حصولَ الصِّفة العالميَّة لذات الباري سبحانه،[1998] ولولا هذا المعنى لم تكن ذات الباري سبحانه عالمة، وكذلك القول في القدرة والحياة وغيرها من المعاني، وهذا هو قول ابن الباقلّانيّ والجوينيّ وغيرهما ممن يستحقّ أن يُخاطَب من هذه الطائفة، وكلّ قول يقوله من ينتمي إلى[1999] الأشعريّة -غير هذا القول في هذه المسألة- إمّا أن لا يصحّ، وإمّا /[٤١٦و] أن يرجع إلى هذا القول، وإمّا[2000] أن يرجع إلى[2001] مذهب الشَّيخ أبي الحسين رحمه الله.

[ح] المقدّمة الثَّامنة في تحقيق قول[2002] نفاة الأحوال من أصحابنا في هذه المسألة: مذهبهم في هذا الموضع مضطرب جدًّا؛ لأنّهم لا يثبتون للباري تعالى بكونه عالمًا صفة ولا معنى هو ذات، فيصعب عليهم تفسير مفهوم قولنا «إنّه عالِم»، فقال الشَّيخ أبو علي وأبو بكر بن الإخشيد[2003] وأصحابهما: مفهوم كونه عالمًا أنّ له معلومًا، ومفهوم كونه قادرًا أنّ له مقدورًا، وليس للذَّات من هذا المفهوم صفة ولا معنى، وقد تكلّم الشَّيخ أبو الحسين رحمه الله عليهم في **التَّصفّح** بما ليس هذا موضعَ ذكره.

[ط] المقدّمة التَّاسعة في تحقيق قول الشَّيخ أبي الحسين رحمه الله في هذه المسألة: مذهبه أنّ الباري تعالى عالم، ومعنى ذلك: كونه مُبيِّنًا للأشياء، وهذا ليس أمرًا زائدًا على ذاته مضافًا[2004] إليها، وذاته تقتضيه بحقيقتها المخصوصة المخالفة لسائر الحقائق بنفسها، فتارة يسمّيه صفة، وتارة يسمّيه[2005] تعلّقًا، والمقصود أنّه أمر ثبوتيّ، ذاته تعالى موصوفة به تتجدّد بتجدّد المعلومات، وهو متعدّد ليس بمتَّحد، وهل هو أمر له إضافة أو هو نفس الإضافة؟ هذا ممّا يختلف قوله فيه، وليس للباري تعالى من كونه قادرًا صفةٌ راجعةٌ إلى ذاته عنده كما له من كونه عالِمًا؛ لأنّه لا معنى لكونه قادرًا إلا صحّة الفعل ووقوعه على دواعيه تعالى، وصحّة الفعل أمر راجع إلى الفعل، فذاته تعالى يقتضي كون الفعل صحيحًا منه وموقوفًا على دواعيه، فليس له بذلك صفة كما [ليس] له بكونه

[1997] أ – مذهب.

[1998] م + ولولا هذا المعنى لم تكن ذات الباري سبحانه.

[1999] م – إلى.

[2000] م + إلى.

[2001] أ – هذا القول وإمّا إلى أن يرجع إلى.

[2002] أ: قوم.

[2003] أ: إخشيد. | هو أبو بكر أحمد بن علي بن بعجور الإخشيد (326 هـ/٩٣٨م)، شيخ المعتزلة وأحد أفاضلهم، معلّمه الذي قام بتربيته هو أبو عبد الله محمّد الصَّيمري، هو معروف بين المعتزلة بمخالفة أبي هاشم خاصّة، وتنسب إليه الإخشيديّة، وذكره ابن المرتضى في الطبقة التَّاسعة والعاشرة. انظر: **فضل الاعتزال** للقاضي عبد الجبَّار، ص ٣٠٨-٣٠٩؛ **ولسان الميزان** لابن حجر ٢٣١/١؛ **وطبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ٧٠، ١٠٠، ١٠٨.

[2004] أ م: ليس أمر زائد على ذاته مضاف.

[2005] أ – صفة وتارة يسمّيه.

عالما صفة، وقد تكلّمتُ على هذا الموضع في غير هذا الكتاب، وبيَّنتُ أنّ ما فرّق به الشَّيخ أبو الحسين رحمه الله من الموضعين ليس بجيّد، وقلتُ: إنّ ذاته تعالى لا تقتضي صحّة الفعل –الصِّحّة الرَّاجعة إلى ذات الفعل– لأنّ تلك الصِّحّة ذاتيّة للفعل ومن لوازمه، ولو قدّرنا انتفاء كلّ قادر في الوجود لكان الممكن ممكنًا والممتنع ممتنعًا، فإذًا ذاته تعالى تقتضي صحّة صدور الفعل الممكن عنه، فهنا[2006] صحّتان: إحداهما صحّة الممكن في نفسه، والآخر صحّة وجوده بالفاعل، فالصِّحّة الثَّانية لا بدّ من إثباتها لذاته تعالى، فلا بدّ من إثبات[2007] صفة له بكونه قادرًا راجعةٍ إلى ذاته كما قال في كونه عالما، لا فرق بين الموضعين.

[ى] المقدّمة العاشرة في تحقيق مذهب صاحب الكتاب في هذه المسألة: اعلم أنّ مذهبه فيها غير مذهب مثبتي الأحوال من الأشعريّة وغير مذهب نفاتها، وقوله فيها هو قول أبي الحسين رحمه الله بذاته لا فرق بين القولين أصلًا؛ لأنّه[2008] يثبت الأمر الزَّائد فقط /[٤١٦ظ] ولا يقول: إنّه صفة حقيقيّة أعني ذاتًا، بل تارة يقول: إنّه مجرّد إضافة لا غير، والذَّات المخصوصة تقتضيه، وهو القول الذي ارتضاه في **كتاب المحصّل** وقد نصّ عليه فيما حكيناه من قوله، وذلك قوله: «وأمّا نحن فإنّ الدَّلالة ما دلّت عندنا إلا على إثبات أمر زائد على الذَّات، فأمّا على الأمر الثَّالث فلا دليل عليه[2009] البتّة لا في الشَّاهد ولا في الغائب»، وقال في موضع آخر: «وقال قوم: إنّ العلم أمر إضافيّ، وهو الحقّ؛ لما أنّنا لا يمكننا أن نعقل كون الشَّيء عالما إلا إذا وضعنا في مقابلته معلومًا. ثم القائلون به منهم من سمّى هذه الإضافة بالتَّعلّق، وأثبت أمرًا آخر يقتضي هذا التَّعلّق.[2010] ومنهم من قال: العلم عرض يوجب العالميّة، والعالميّة حالة لها تعلّق بالمعلوم، فهؤلاء أثبتوا أمورًا ثلاثة. فأمّا نحن فلا نقول إلا بهذا التَّعلّق،[2011] فأمّا العالميّة والعلم فهما لم يثبتا[2012] بالدَّليل». وتارة يجعله أمرًا له إضافة لا نفس الإضافة، والذَّات المخصوصة تقتضيه، وهو القول الذي ارتضاه في **كتاب نهاية العقول**، وهذان القولان هما القولان[2013] اللذان يحتمل[2014] مذهب أبي الحسين على أحدهما تارة وعلى الآخر أخرى.

وقوله أيضًا[2015] في أنّ العلم بأنّ الشَّيء سيوجد هو العلم بوجوده[2016] إذا وُجد، لكنّ أبا الحسين يصرّح بتجدّد العالميّات في ذات الباري، وهذا لا يصرّح. ولزومُ أن[2017] يُجعَل التَّجدّد للتَّعلّقات فقط، فذلك[2018] غير مستقيم، لا إن كان العلم هو نفس التَّعلّق ولا إن كان شيئًا يتعلّق كما بيَّنّاه.

[2006] أ م: فهما.

[2007] م – لذاته تعالى فلا بدّ من إثبات.

[2008] أ: لا.

[2009] م + إلا.

[2010] أ + وأثبت أمراً آخر يقتضي هذا التعلّق.

[2011] أ م: التعليق.

[2012] أ: والعلم فننفيهما؛ م: والعلم فينفيهما.

[2013] أ – هما القولان.

[2014] أ – يحتمل.

[2015] أ م + قوله.

[2016] أ: بوجود.

[2017] م – أن.

[2018] م: وذلك.

وإذ قد فرغنا[2019] من المقدّمات التي نريدها فقد عرفتَ من مجرّد الوقوف عليها فسادَ كثير بما ادّعاه في شرح الأقوال في هذه المسألة.

أمّا قوله: «إنّ نفاة الأحوال منّا يزعمون أنّ العلم نفس العالميّة، وأنّ القدرة نفس القادريّة» فقد[2020] بيّنّا الفرق بين الذّوات والأحوال، وإنّ نفاة الأحوال منهم يجعلون علمه تعالى ذاتًا قديمة قائمة[2021] به لا غير، وهذا شيء آخر غير العالميّة، أعني كون العالم عالما.

فأمّا قوله: «إنّ أبا هاشم وأبا عليّ اعترفا بالزّائد، لكنّهما قالا: لا نسمّي هذه الأمور علمًا وقدرة، بل عالميّة وقادريّة» فإنّ الشّيخ أبا عليّ لم يعترف بزائد على الذّات وكيف يعترف به؟ وهو ينفي الأحوال والمعاني معًا.[2022]

فأمّا قوله: «إنّ أبا هاشم قال: إنّ الحال لا تُعلم» فقد كشفنا مراد أبي هاشم وأصحابه بذلك.

وأمّا قوله: «ما لا يتصوّر في نفسه فيستحيل تصديق ثبوته /[٤١٧و] لغيره» فقد شرحنا مرادهم بقولهم: «أنّها غير معلومة»، وبيّنّا أنّه ليس المراد بذلك أنّها لا يُتصوّر ولا يُتعقّل ولا يَشعُر الذِّهن بها، وأنّ مرادهم بذلك شيء آخر.

وأمّا قوله:[2023] «إنّ أبا عليّ سلّم فيها أنّها معلومة، فلا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منّا خلاف»، فقد بيّنّا أنّ أبا عليّ ما أثبت أمرًا زائدًا على ذاته تعالى ليقال فيه: إنّه معلوم أو غير معلوم.

وأمّا ما حكاه عن[2024] الفلاسفة فقد ذكرنا أقوالهم في المسألة.

وأمّا قوله: «إنّ قولهم: "هي متقوّمة بذاته" هو قولنا: "إنّه قائمة بذاته"» فليس بصحيح. أمّا أوّلًا؛ فلأنّ العقول والأفلاك متقوّمة بذاته تعالى عندهم وليست قائمة بذاته. وأمّا ثانيًا؛ فإنّ الصُّورة عندهم قائمة بالهيولى وليست متقوّمة بها، وأمّا هو فإنّه يجعلها قائمة بذاته تعالى ولا يجعلها معلولة لذاته تعالى على ما شرحناه من مذهبهم، فإذًا ليس معنى "متقوّمة" هو معنى "قائمة".

فأمّا قوله: «فظهر أنّ العلم الذي يقوله نفاة الأحوال منّا متّفق عليه بين[2025] كلّ من أقرّ بكون الله تعالى عالما» فقد بيّنّا أنّ العلم الذي يقوله نفاة الأحوال منهم [ليس] على الوجه الذي يقولونه، لا يذهب إليه أحدٌ من النّاس سواهم، وإنّه قول متهافت في نفسه.

[2019] م: فرضنا.

[2020] م – فقد.

[2021] م – قائمة.

[2022] م – معًا.

[2023] أ م: قولهم.

[2024] أ م: من.

[2025] أ م: هو.

[١٧] مسألة

في أنّ كلامه تعالى [هل هو] قديم أم لا؟

استدلّ على أنّه قديم فقال: (**القائل قائلان: قائل اعترف بكونه تعالى موصوفًا بكلام النَّفس، وقائل أنكر ذلك، وكلّ من اعترف به قال: إنّه قديم، لكنّا قد بيّنّا أنّه تعالى موصوف به بكلام النَّفس، فلو قلنا: إنّه مع ذلك حادث لكان [ذلك] قولًا ثالثًا خارقًا للإجماع، وإنّه باطل**).

واستدلّ على أنّ الله تعالى موصوف بكلام النَّفس بقوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾،[2026] وسأل نفسه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن يكون معناه: إنّه عرّف موسى مراده بالأصوات والحروف المخلوقة؟**)

وأجاب فقال: (**صرفه إلى المعنى القائم بالنَّفس أولى لقول الشاعر:**

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعِل اللِّسانُ على الفؤاد دليلًا)

وهذا الاحتجاج لم[2027] يذكره إلا بعد اعتراضه الأدلّة العقليّة التي استدلّ بها أصحابه على إثبات كون الباري سبحانه موصوفًا بكلام النَّفس.

أقول: فقد صارت /[٤١٧ظ] مسألة قدم الكلام إلى [أن] قام العلماء فيها، وقعدوا، وضرب الخلفاء لأجلها الأكابر بالسَّوط بل بالسَّيف، مبنيّة على هذا البيت [من] الشِّعر الذي قاله الأخطل،[2028] وكلّ ما عداه من الأدلّة[2029] من جانبي الفريقين باطل عنده.

واعلم أنّ هذا الاحتجاج لا يكون في الدنيا شيء أطرف منه؛ لأنّه قد استدلّ بحجّة سمعيّة مرتّبة على كون الإجماع دليلًا صحيحًا.

ومن جملة مقدِّمات هذه الحجّة المذكورة أن يكون الله تعالى موصوفًا بكلام النَّفس،[2030] وذلك ينبني على مقامين:

[2026] سورة النِّساء، ١٦٤/٤.

[2027] أ م: كم.

[2028] هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو، أبو مالك، الملقّب بالأخطل (ت ٩٠هـ/٧٠٨م)؛ شاعر من بني تغلب. اشتهر في عهد بني أميّة بالشّام وأكثر من مدح ملوكهم. نشأ على المسيحيّة في أطراف الحيرة (بالعراق)، واتصل بالأمويين فكان شاعرهم. انظر: **الشِّعر والشُّعراء** لابن قتيبة، ٣٩٣/١-٤٠٤؛ **وكتاب الأغاني** للأصبهاني، ٢٨٠/٨-٣٢٠.

[2029] م – من الأدلّة.

[2030] الكلام النفسي: «الكلام هو عند المتكلّمين المعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ. فالكلام النفسي هو جملة من الصور اللفظيّة (السمعيّة أو البصريّة أو السمعيّة الحركيّة إلخ) التي تصحب الفكر، وإن كان غير معبّر عنه

أحدهما: إنّ في الوجود كلام النَّفس، وإنّ هذه الماهيّة متصوَّرة.

والثَّاني: ذات الله تعالى -بعد تسليم تصوّرها، وأنّها من أجناس الموجودات في الشَّاهد- موصوفة بها، وذلك ينبني على أنّ حياته تعالى يصحّحها، وأنّ ذاته قابلة لها، وأنّ المانع مرتفعة، وأنّ الشَّرائط مستجمعة، فهو زعم أنّه قد استغنى عن هذا كلِّه باستدلالٍ محصولُه: "الكلام" في اللغة العربيّة لفظ يُطلَق ويُراد به المعنى النَّفسانيّ، والقرآن نزل بلغة العرب، وقد تضمّن قولَه تعالى ﴿وَكَلَّمَ الله مُوسَى﴾[2031] فوجب أن يُحمَل هذا اللَّفظُ على ما يريده العرب به.

أمّا قولنا «إنّ القرآن قد تضمّن هذه الكلمة» فنقول: بالتَّواتر.

وأمّا [قولنا] «إنّ هذه اللفظة موضوعة في[2032] اللغة العربيّة لهذا المعنى النَّفسانيّ»؛ فلأنّ الأخطل قد قال:

إنّ الكلام[2033] لفي الفؤاد وإنّما ... جُعِل اللِّسانُ على الفؤاد[2034] دليلًا.[2035]

وأمّا [قولنا:] «إنّه يجب حمله على ذلك»؛ فلأنّ الأصل في الإطلاق الحقيقةُ.

وكلّ ما يعترض به الخصم من كون ذاته تعالى غير قابلة أو أنّ الموانع موجودة أو أنّ الشَّرائط غير مستجمعة هو الآن من وظيفة المعترض، وعليه إيراده،[2036] فإنّ الاستدلال قد تمّ الآن، وما يورد من ذلك يكون[2037] على سبيل المعارضة في الفرع.

واعلم[2038] أنّ حكاية هذا الاستدلال يغني عن الرَّدّ عليه، ولا شيء أطرف ممن يدّعي أنّ لفظة الكاف واللام والميم في اللغة العربيّة موضوعة لمعنى في النَّفس، وأنّه إذا وردت هذه اللفظة في القرآن وفي كلام الرَّسول وجب أن يُحمَل على ذلك، أتراه [أنّه] يدّعي أنّها حقيقة فيه ومجاز في هذا المسموع أم يدّعي أنّها حقيقة في الموضعين على الاشتراك؟ فإن ادّعى الأوّل فمعلوم بالضَّرورة أنّ العرب من زمن إسماعيل بن إبراهيم عليهما السَّلام

بالألفاظ، والجمل التي يتألّف منها الكلام» **المعجم الفلسفي** لجميل الصليبا، ٢/٢٣٤.

[2031] سورة النِّساء، ٤/١٦٤.

[2032] أ – في.

[2033] م: كلام.

[2034] أ – وإنّما جعل اللِّسان على الفؤاد، م + وإنّما جعل اللِّسان على الفؤاد.

[2035] فقد قال الزَّبيدي بأنّ المراد بالقائل هو الأخطل، كما وقع التَّصريح بذلك في أكثر كتب الأشعريّة والماتريديّة، وأوّله:

لا يعجبنك من أمير خطبة ... حتى يكون مع الكلام أصيلًا

إنّ الكلام لفي الفؤاد، وإنّما ... جعل اللِّسان على الفؤاد دليلًا

وقد أنكره العلاء الماوردي من الحنابلة في شرح تحرير الأصول وقال: هو موضوع على الأخطل، وليس هو في نسخ ديوانه، وإنّما هو لابن صمصام ولفظه: إنّ البيان لفي الفؤاد. انظر: **إتحاف السَّادة** للزبيدي، ٢/٢٨٣.

[2036] أ م: أبداه.

[2037] م – يكون.

[2038] أ – واعلم.

/[٤١٨و] يسمّي هذه المحاورات[2039] والمخاطبات اللَّفظية التي تجري بينهما كلامًا، فمن ادّعى أنّ ذلك ليس بحقيقة لم تكن له طُرُق[2040] إلى أنّ شيئًا من الألفاظ حقيقة في مسمّاه أبدًا. وإن ادّعى الثّاني فمعلوم أيضًا بالضَّرورة أنّ العرب في جاهليّتها وإسلامها ما وضعت لفظ الكلام حقيقة لمعنى في النَّفس، ولهذا[2041] إذا قال أحدهم: هو ذا فلان يتكلّم، قال له الآخر: كذبتَ، بل هو ساكت، فيجعلون الممسكَ عن هذا المسموع غيرَ متكلّم، ولو سلّم له أنّ اللفظة حقيقة في المسمّين على سبيل الاشتراك، فالسَّائل الذي حُكيَ سؤالُه قال له: هذه اللَّفظة مشتركة، وهي قوله ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى﴾،[2042] وهي متردّدة بين أن يكون "قام به كلام النَّفس" وبين أن يكون "أوجد الكلام المسموع"، فلمَ حملتَها على[2043] قولك دون قولي؟ ومعلوم أنّ هذا السُّؤال لا يجاب عنه بأن يقال: إنّما حملتُها على قولي؛ لأنّه أولى. فإن الأخطل قد قال: «إنّ الكلام لفي الفؤاد»؛ لأنّ شعر الأخطل قد سلّمنا أنّه يدلّ على أنّ لفظة الكلام حقيقة في الكلام النَّفسانيّ، لكن لا يمنع من كونها حقيقة في الكلام المسموع، وأن تكون مشتركة للفظتين،[2044] فالسَّائل قال له: "أنت المستدِلّ، وعليك بيان التَّرجيح"، ويقول[2045] له السَّائل: "هذا لا يكون جوابه إنشادُ البيت الذي هو دليل كونها حقيقة في أحد المسمّين، بل يجب أن يكون جوابه أمرًا زائدًا على ذلك مرجّحًا لهذا المحمل خاصّة".

واعلم أنّ في لفظة الآية أعظم مرجّحًا لقولنا، وهو قوله "تكليمًا" فإنّه مصدر، والمصدر يدلّ على الحَدَث[2046] كالتَّسليم والتَّحريك، وأيضًا فلفظة "كلَّم" بذاتها تدلّ[2047] على قولنا؛ لأنّ الفعل[2048] إذا كان متعدّيًا دلّ على أمر صدر من المفعِّل[2049] إلى غيره، وأنا آنف له من هذه الحجج، فإنّها ليست مما يليق بمثله.

وأقول قولًا ثانيًا: إنّه لو لم يصنّف هذا الكتاب[2050] لكان أسترَ للأشعريّة[2051] وأعور عليهم، فإنّه ما عدا أن أفسد مذاهبهم وطعن في استدلالهم، وإن كان جميع ما اعترضهم به منقولًا من كتب شيخنا أبي الحسين رحمه الله، وخاصّة من كتاب **التّصفّح**، وكأنه استحيى من مفارقتهم بالكليّة فجَنَحَ إلى التَّمسّك في المسائل العقليّة بظواهر ألفاظ سمعيّة، وذلك في مسألة[2052] السَّمع والبصر، ومسألة كونه تعالى متكلّمًا، ومسألة قدم الكلام /[٤١٨ظ] ومسألة الرُّؤية، وجميع ما تعلّق به فيها، وهي أمّهات المسائل لا يفيد أضعف الظُّنون، وأكثر أمارات الفقهاء في مسائلهم أقوى منها، على أنّه قد قدّم في أوّل كتابه مسألة وهي "أنّ الدَّلائل اللَّفظيّة لا تفيد اليقين"

2039 أ: المجاورات.

2040 م – طرق.

2041 أ+ ولهذا.

2042 سورة النِّساء، ١٦٤/٤.

2043 أ: عن.

2044 أ م: للفظة العين.

2045 أ م: التَّرجيح ومن يقول.

2046 م: الحديث.

2047 أ – تدلّ.

2048 أ م: فعل.

2049 م: الفعل.

2050 أ: الكلام.

2051 أ: الأشعريّة.

2052 أ – وذلك في مسألة.

فإذًا قد اعترف، وأقرّ، وأشهدنا على نفسه في صحّةٍ من عَقْلِه وجوازٍ من تصرُّفاته أنّه لا يقطع بمذهب الأشعريّة في هذه المسائل، ولا هو عالم بها.

والعجب منه كيف لم يتمسّك في مسألة كونه مريدًا بآية من آيات الكتاب العزيز أيضًا نحو قوله ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُم اليُسْرَ﴾،[2053] ﴿يُرِيدُ اللهُ[2054] أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُم﴾؟[2055] فإنّه قد ألجأته الضَّرورة فيها حيث سلك مسلك[2056] الاحتجاج العقليّ إلى أن يُثبت لله تعالى علومًا قديمة لا نهاية لها، موجودة فيما لم يزل والآن وأبدًا، وهي غير متناهية، وكان الجُنوح إلى السَّمع أخفّ عليه من هذا محملًا وأوطأ مركَّبًا.

فإن قال: لا يصحّ الاحتجاج في مسألة المريديّة بالسَّمع؛ لأنّ ثبوت السَّمع[2057] ينبني على كونه تعالى مريدًا؛ لأنّه ما لم يثبت كونه مريدًا إظهارَ المعجزة للتَّصديق[2058] لم تثبت المعجزة، فلم يثبت السَّمع، فلو أثبتنا المريديّة بالسَّمع لزم الدَّور.

[قيل] له: إنّ دلالة المعجزة عندك على صدق المدَّعِي ضروريّة لا يفتقر فيها إلى هذا وأمثاله. وأيضًا فمتى كنتَ تشترط مثل[2059] هذا؟ وأين من يذهب إلى الجبرة[2060] ويقول: «الله تعالى لا يفعل لغرض»؟ وهذا الشَّرط! وإنّما هذا ممّا يشترطه قوم آخر، وقد عدل هذا المتكلّم في هذا الكتاب عن مذاهب الأشعريّة في كثير من المسائل غير ما ذكرناه، وسيأتي ذكر ذلك في آخر هذا **التَّعليق**.

ولو قلتُ قولًا ثالثًا لم أخجل منه[2061] ولم أنلثم له: إنّه لو لم يصنّف هذا الكتاب لكان أنفع للملّة كلّها، فإنّه لم يظهر منه ما يستدِلُّ به على محبَّة الانتصار[2062] لها، ولكن ظهر منه ضدّ ذلك، وهو التَّعصّب للخارجين عنها، والميل إلى[2063] القادحين فيها،[2064] فإنّه شدّ[2065] اعتراضاتهم، وقوّى شكوكهم، وأطنب في تقرير شبههم، فمن ذلك ما تركه بحاله شجًى في الحلوق وغُصَّةٌ في الصُّدور، فلم يُجِب عنه، ومن ذلك ما أجاب عنه بأجوبة كان تركها والإمساك عنها أحسن من الإجابة بها والاعتماد عليها، وقد حررنا[2066] في هذا **التَّعليق** أكثر ذلك، وأجبنا عمّا أهمل جوابه، واخترنا أجوبة صحيحة عمّا لم يأت الجواب الصَّحيح عنه، ولما شفى نفسه وخرج بما فيها من الشُّكوك والشُّبه في المسائل[2067] الإلهيّة شرع[2068] في النُّبوّة المحمّديّة، سَلَّ كِنَانَته، ورمى رميَ الحَنِق[2069]

[2053] سورة البقرة، ١٨٥\٢.

[2054] م – بكم اليسر يريد الله.

[2055] سورة النِّساء، ٢٨\٤.

[2056] م – مسلك.

[2057] م – لأنّ ثبوت السَّمع.

[2058] أ م: التصديق.

[2059] م: منك.

[2060] أ م: الحيرة.

[2061] م – منه.

[2062] أ م: الانتظار.

[2063] أ: على.

[2064] م – فيها.

[2065] م: سيد.

[2066] أ م: نحر.

[2067] أ م: الشبه والمسائل.

[2068] أ م: وشرع.

[2069] أ: الحيوة.

المؤتور حتّى لم يدع في قوس الشُّبه والمطاعن /[٤١٩و] مِنْزَعًا، وأجاب بجواب ضعيف فاتر يشهد عليه لا له، وينطق بلسان فصيح أنّه متكلّف، وأنّ تلك المطاعن كانت بخلاف حاله طبعًا لا تطبُّعًا، لا جرم أنّها فضحت الجواب وخطبت عليه بالقصور.[2070] «وقلّ أن يضمر أحدٌ شيئًا إلا ويظهر -كما قال عليه السلام[2071]- على صَفَحَات وجهه أو فَلَتَات لسانه».[2072]

ولما انتهيتُ إلى هذا الموضع خاطبني المحسوس والمعقول فقالا: قد أخللتَ بقول رابع، وذلك أنّه طعن فينا، وأبطل حكمنا، وشكّك علينا، ولم ينتصر لنا، ولا أجاب عنّا، وأوّل ما افتتح كتابه بالطَّعن في اكتساب التَّصوّرات وهي نصف العلم، ثم[2073] شرع في إبطال المحسوسات، ثم ثلّث بالبديهيّات، ثم ربّع بالسَّمعيّات، ثم شكّك على الإمكان فقال: «إنّه ليس بمعلوم[2074] ولا متصوّر»، ثم شكّك على أنّ الممكن -لو ثبت أنّ في الوجود ممكنًا[2075]- محتاج إلى[2076] المؤثّر، ولم يُجب عن تلك الشُّكوك، وإنّما عارضها معارضة فزاد الحيرة حيرة واللبس لُبسًا، وكم في كتابه هذا من الأمور المتعارضة، والأدلّة المتدافعة، والأنظار المتخابطة، وكلّها انتصار[2077] للسَّفسطة.

واعلم أنّ هذا الرَّجل ممّن لا يتخالجنا[2078] الشَّكّ في فضله وفطنته، ولكنّا نقول على سبيل الإنصاف: إنّا قد تأمّلنا كتبه واعتبرنا تصانيفه فوجدنا فيها على إبطال البديهيّات بأنّها[2079] غير يقينيّة، وأنّ العلم القطعيّ التّامّ لا[2080] سبيل إليه في العلوم النَّظريّة. وهذا داء لا دواء له، وهذا أمر وَقَرَ في صدره،[2081] وكلّ مباحثه وتصانيفه توفيق[2082] عن محض السَّفسطة، ولا قوّة إلا بالله.

ثم سأل نفسه فقال: (**هذا إثبات كلام الباري سبحانه بكلامه سبحانه، وفي ذلك إثبات الشَّيء بنفسه، وهو محال[2083]**).

[2070] م: بالفصول.

[2071] أي علي بن أبي طالب.

[2072] **نهج البلاغة** للشَّريف الرِّضى، الحكمة ٢٦، ص ١٥٢؛ و**مائة عبد الوهاب على كلمات أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب**، ص ٦٣؛ و**دستور معالم الحِكَم ومأثور مكارم الشيم** للقاضي أبي عبد الله القطاعي، ص ٢٣.

[2073] أ — ثم.

[2074] أ — فقال إنّه ليس بمعلوم.

[2075] أ م: ممكن.

[2076] أ — إلى.

[2077] أ م: انتظار.

[2078] أي نعرف دون أدنى شك، ومن باب ذكر نفس الكلمة في شرح نهج البلاغة هو يقول: «واعلم أننا لا يتخالجنا الشك في أنه عليه السلام أفصح من كل ناطق بلغة العرب من الأولين والآخرين» انظر: **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد، ١٧٠/٦.

[2079] أ م: البديهيّات وأنّها.

[2080] أ — لا.

[2081] أ: صدوره.

[2082] أ: ترفيق.

[2083] م – وهو محال.

وأجاب فقال: (**بل هو إثبات كلام الباري بإخبار الرَّسول، والعلم بصدق الرسول**[2084] **لا يتوقّف على العلم بكونه متكلّمًا؛ لأنّا مهما علمنا أنّه لا يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلم**).

يقال له: هذا انتقال؛ لأنّك استدللتَ أوّلًا على ثبوت كلام الله تعالى بهذه الآية المخصوصة، وهي قوله ﴿وكَلَّم اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾،[2085] فلمّا سألتَ نفسك وقلتَ: «هذا استدلال على الكلام بالكلام[2086]»، قلتَ «إنّما أستدلّ بإخبار الرَّسول عن كونه تعالى متكلّمًا»، فأَخبِرْنا عن هذا الاستدلال أهو ما يستدلّ به أصحابنا على كونه تعالى متكلّمًا –وهو أنّا نعلم من دين محمّد عليه السَّلام أنّ الله تعالى تكلّم بالقرآن، وأنّ القرآن[2087] كلامه– أم هو استدلال آخر بأن يقال: «إنّ محمّدًا عليه السَّلام قد ثبت أنّه صادق، وقد أخبرنا أنّ هذه الآية، وهي قوله ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾،[2088] /[٤١٩ظ] كلام الله تعالى»؟ فإن استدلّ بالأوّل فقد انتقل؛ لأنّه استدلّ بآية مخصوصة أنّه تعالى متكلّم، والآن قد بان أنّه لا أثر لهذه الآية بخصوصيّتها، بل الدَّليل هو قول النَّبيّ عليه الصَّلاة والسَّلام لنا "أنّ لله[2089] كلامًا في الجملة".

وإن استدلّ بالثَّاني قيل له: إنّه عليه السَّلام لو أخبرنا أنّ ﴿تبَّت[2090] يدا أبي لهب﴾[2091] كلامُ الله لصحّ الاستدلال على أنّ لله[2092] تعالى كلامًا، فأيّ فائدة في تخصيص الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾؟[2093] ومعلوم أنّه[2094] لما شرع في الاستدلال بهذه الآية ما خصّها بالذِّكر إلا لأنّها تضمّن الحكم بأنّه تعالى قد كلَّم موسى، فالاعتراض على هذا الموضع وقع وهو: أنّه رام إثبات كونه متكلّمًا بشيء هو من جملة الكلام الذي يروم إثباته، وكان في الحقيقة مُثبِتًا للشَّيء بنفسه.

وإنّما يصحّ الجواب لو كانت الألفاظ من كلام الرَّسول صلّى الله عليه خاصّة، فيكون قد استدلّ على أنّ الله تعالى متكلّم بمجرّد إخبار الرَّسول عن أنّه تعالى متكلّم.

فإن قال: يمكن تصحيح الاستدلال من غير انتقال بأن يقال: الرَّسول أخبرنا عن هذه اللَّفظات المخصوصة أنّها حجّة علينا، وأنّه يجب اعتقاد مضمونها وحملها على موجب اللُّغة العربيّة، ومضمونُها على موجب اللُّغة[2095] العربيّة أنّه تعالى متكلّم، فوجب القول بأنّه متكلّم.

2084 أ – والعلم بصدق الرسول.

2085 سورة النِّساء، ١٦٤/٤.

2086 م – بالكلام.

2087 أ – وأنّ القرآن.

2088 سورة النِّساء، ١٦٤/٤.

2089 م – لله.

2090 أ م: ثبت.

2091 سورة تَبَّت، ١\١١١.

2092 م – لله.

2093 سورة النِّساء، ١٦٤/٤.

2094 أ – أنّه.

2095 م– على موجب اللُّغة.

يقال له: الرَّسول أخبَرَنا أنّ هذه الألفاظ المخصوصة حجّة علينا، ويجب علينا اعتقاد موجبها من حيث كانت كلامًا لله تعالى أو لا من حيث كانت كلامًا لله تعالى. والثَّاني[2096] ممنوع، ولا سبيل إليه،[2097] والأوّل مسلّم، لكنَّ السُّؤال قائم؛ لأنّه إن كان الاحتجاج بمجرّد الآية ففيه إثبات الكلام بالكلام، وإن كان بإخبار الرَّسول عن أنّها كلام الله تعالى فلا فرق بين هذه الآية وبين كلّ آية من القرآن، فتكون الحجّة في الحقيقة على أنّه تعالى متكلّم لا هذه الآية، بل قول الرَّسول أنّه متكلّم، وهذا هو الانتقال.

ثم يقال له: إنّك لما حكيتَ في هذه المسألة استدلال أصحابك عليها بالإجماع على كون الله تعالى متكلّمًا رتقتَ هذا الاستدلال وقلتَ: «إنّ إجماع المسلمين في هذا الموضع ليس إلا على اللَّفظ، أمّا المعنى الذي يقول به أصحابنا[2098] فهو ليس مُجْمَعًا[2099] عليه، بل لم يقل به أحدٌ إلا أصحابنا»، وهذا التَّزييف بعينه يرِدُ على استدلالك بالآية المذكورة /[٤٢٠و]، وعلى الاستدلال أيضًا بإخبار الرَّسول عن كونه متكلّمًا؛ لأنّ إخبار الرَّسول والآية إنّما يدلّان على مجرّد كونه تعالى متكلّمًا فقط، فأمّا على المعنى الذي يثبته أصحابكم فلا[2100] يدلّان.

فإن قلتَ: إذا كان الرَّسول عليه السَّلام قد قال: "إنّه تعالى متكلّم[2101]" أو كانت الآية تدلّ على أنّه تعالى متكلّم، وجب أن يُحمَل هذا النَّصّ على مسمّاه في اللُّغة، ومسمّاه في اللُّغة هو الكلام النَّفسانيّ، فإذًا الكلام النَّفسانيّ ثابت.

قلتُ: فلصاحب الدَّلالة المزيّفة أن يعتمد على مثل ذلك، وهو أن يقول: قد اتّفقت الآية كلّها على أنّه متكلّم وعلى إطلاق هذه اللَّفظة عليه، وإطلاقُها عليه[2102] يستلزم أن يكون مسمّاها في اللُّغة العربيّة ثابتًا له سبحانه، لكن مسمّاها في اللُّغة العربيّة ثبوتُ الكلام النَّفسانيّ، فإذًا هو متكلّم بالكلام النَّفسانيّ.

ثم حكى حجّة أصحابنا[2103] وهي: أنّ الأمر بلا مأمور عبث، وهو على الله محال.

واعلم أنّ أصحابنا لا يخرجون الحجّة هذا المخرج؛ لأنّ العبث هو الفعل الذي لا غرض له، فتكون الحجّة مبنيّة على كون الكلام فعلًا، ونحن نروم أن يستدلّ بها على أنّ الكلام فعل، فيلزم الدَّور. ولكن يجب أن يحتجّ بها على ما[2104] نقوله الآن، وذلك بعد أن نسلّم لهم أنّ الطَّلب[2105] غير الإرادة، وهو أن المعقول من الأمر في[2106] الشَّاهد اقتضاء شيء ما وطلبه، فإمّا أن يقتضيه الحيُّ من نفسه فيكون عزمًا، أو من غيره، وذلك

[2096] أ م: تعالى الثاني.
[2097] م + والأول إليه.
[2098] أ: أصحابه.
[2099] أ م: مجمع.
[2100] أ — فلا.
[2101] أ م: متكلّما.
[2102] م: على.
[2103] أ م: لأصحابنا.
[2104] أ — ما.
[2105] أ + عن.
[2106] م: من.

يستدعي حضورَ غيرٍ بمقتضى الفعل منه، فإثبات اقتضاء وطلب خارجٌ عن القسمين غيرُ معقول، ويبيّن ذلك أنّ الأمر إضافة أو صفةٌ ذاتُ إضافة، ولا يتحقّق إلا بين مضافين، فإثبات أمر بغير مأمور كإثباته بغير أمر، وكلاهما محال.

وأقوى ما يرد على هذه الحجّة أن يقال: أليس العلم لم يستدع معلومًا موجودًا، والقدرة لم تستدع مقدورًا موجودًا؟[2107] وكذلك الإرادة، فلمَ لا يجوز وجود أمر من غير مأمور كهذه الأشياء؟

والجواب: أنّ وجود العلم من غير معلوم[2108] موجودٌ قد غفلنا، وعلمنا[2109] صحّته، فإنّا نتصوّر ما لا وجودَ له أصلًا، فقد وجدنا الواقع[2110] يشهد بصحّة ذلك، فصار معلومًا يجري مجرى الأوّليّات التي[2111] تستغني عن البرهان، وكذلك القدرة تستغني عن وجود المقدور، بل يستحيل أن يكون متعلّق القدرة عندنا موجودًا، وكذلك الإرادة. فهذه الأشياء الثّلاثة قد رأيناها في الواقع استغنت عن وجود /[٤٢٠ظ] متعلّقاتها، وما وجدنا الطَّلب والاقتضاء كذلك، ولم نجده إلا مفتقرًا إلى شيء آخر يُطلَب منه الفعل الذي يتعلّق الاقتضاء به اللّهم إلا أن يُفسَّر الطَّلب والاقتضاء بأمر يرجع إلى العزم أو إلى التَّمنّي، فأمّا الطَّلب على حقيقته فلا يُعقَل إلا أن يضع بإزاء الطَّالب ذي الطَّلب مطلوبًا منه، فيكون ذا الفعل المطلوب، فيقع الطَّلب بإزاء المطلوب، ويقع الطَّالب بإزاء المطلوب منه، فهذه الأربعة متلازمة، لا يُعقَل انفراد بعضها عن بعض.

ويبيّن ذلك أنّ المخالفين لما[2112] أثبتوا كلام النَّفس جنسًا مفردًا عن الماهيّات المعروفة، وأثبتوه حاصلًا لذات الباري سبحانه؛ لأنّهم وجدوه في الشّاهد، زعموا [أنّها] ماهيّة معقولة غير هذه الماهيّات المعروفة بأسرها، فإنّ النَّفس تَعقِل ماهيّة الطَّلب، وتُميِّز بينه وبين سائر الماهيّات المتصوّرة، فلمّا[2113] ثبت لهم تصوّر هذه الماهيّة، وأنّ لها حقيقة في الوجود في نفس الأمر،[2114] أثبتوا بعد ذلك اتّصافَ ذات الباري سبحانه بها.

فيقال لهم: أنّا إذا[2115] نزلنا[2116] إلى ما تريدونه من إثبات هذه الماهيّة المفردة المخالِفة لسائر الماهيّات، فإنّا لا نعقلها ونتصوّرها إلا ملحوقة بثلاث ماهيّات أُخَر: ماهيّة الطَّالب وماهيّة المطلوب وماهيّة المطلوب منه، فإذا رفعنا ذلك أو شيئًا منه عن العقل لم يتصوّر الماهيّة الأولى وهي الطَّلب، فإذًا استدلالكم –إن صحّ– لم يثبت

[2107] م + وكذلك الإرادة موجودًا.

[2108] م + معلوم.

[2109] م – وعلمنا.

[2110] أ: وجد في الواقع.

[2111] م – التي.

[2112] أ م: إنّما.

[2113] أ: فلم.

[2114] نفس الأمر: «هو عبارة عن العلم الذّاتي الحاوي لصور الأشياء كلّها، كلّيّاتها وجزئيّاتها وصغيرها وكبيرها جملة وتفصيلًا عينيّة كانت أو علميّة». **التّعريفات** للجرجانيّ، ص ٣١٣.

[2115] أ – إذا.

[2116] أ م: أنزلنا.

به مطلوبكم، وهو كون الله تعالى طالبًا في الأزل، فالذي يقتضيه الاستدلال لا تقولون به،[2117] والذي تقولون به[2118] لا يقتضيه الاستدلال، فثبت فساد قولكم.

ثم إنّ صاحب الكتاب[2119] حكى عن ابن كلاب[2120] أنّه كان يُثبِت الكلام القديم إلا أنّه ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار. واعترضه فقال: (**إنّا لمّا[2121] وجدنا في النَّفس طلبًا واقتضاء، وبيَّنّا الفرق بينه وبين الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهيّة معقولة، وندّعي ثبوتها لله تعالى، فأمّا الكلام الذي يغاير هذه الحروف والأصوات والأمر والنَّهي والخبر فغير معلوم التَّصوّر، فكان القول بثبوته لله تعالى محض الجهالة**).

فيقال له: هذا اعتراض صحيح، لكنّه يبطل أصل المذهب. فإنّا[2122] لما وجدنا في النَّفس طلبًا[2123] واقتضاء[2124] من الغير أن نفعل، وثبت الفرق بينه وبين الإرادة، إن ثبت ذلك أمكن أن يشار إلى ماهيّة معقولة وندّعي ثبوته لله تعالى، فأمّا إثبات كلام يغاير هذه الحروف والأصوات المعروفة ويغاير الطَّلب الذي لا يُعقَل /[٤٢١و] إلا من طالب ومطلوب منه، وهو مع ذلك أمر ونهي فغير معلوم التَّصوّر، فكان القول بثبوته لله تعالى محض الجهالة.

ثم قال: (**ومن أصحابنا من أثبت الكلام القديم أمرًا ونهيًا في الأزل. وقال [بعضهم]: إنّ المعدوم مأمور لكن على تقدير الوجود**).

قال: (**وهذا في غاية البعد؛ لأنّ الجماد [إذا] لم يجز أن يكون مأمورًا فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يُعقَل أن يكون مأمورًا؟**)

[يقال] له: أمّا الاعتراض فصحيح لفساد المقالة في نفسها، لا لأنّه في نفسه لا جواب عنه، فإنّ لأصحاب هذه المقالة أن يمنعوا استحالة كون الجماد مأمورًا على تقدير أن يصير[2125] حيًّا عاقلًا، ومن العجب

[2117] أ — به.

[2118] أ — به.

[2119] أ + إن.

[2120] هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب القطان البصري (ت ٢٤٠ هـ/٨٥٤م)، من أبرز المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التَّصانيف في الرد على المعتزلة. نقل أنّ الحارث المحاسبي أخذ علم النظر والجدل عنه، وكان يُلقّب كلابًا؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته. وأصحابه هم الكلابية، وكان يردّ على الجهمية والمعتزلة. انظر: **طبقات الشَّافعي الكبرى** للسبكي، ٢/٢٩٩-٣٠٠؛ وتبيين **كذب المفتري** لابن عساكر، ص ٤٠٦؛ و**لسان الميزان** لابن حجر، ٣/٢٩٠-٢٩١.

[2121] أ م: لو.

[2122] أ: وإنّا.

[2123] أ: طلبان.

[2124] أ — واقتضاء.

[2125] أ – أن يصير.

أن يقال: يصحّ كون العدم الصِّرف مأمورًا على تقدير الوجود، ولا يقال: يصحّ كون الجماد مأمورًا على تقدير الفهم والتّصوّر.

[ويقال له: إنّه] إذا ورد على وجه الإلزام كان لصاحب المقالة أن يخرج من[2126] الإلزام بأن يمنع حكمه، لكنّ المقالة على التّحقيق فاسدة في نفسها؛ لأنّ المعدوم لا يُعقَل كونه مأمورًا، وقولهم: «على تقدير الوجود» كلامٌ معناه الشّرط، وتقديره أنّه مأمور لو كان موجودًا، فإمّا أن يكون الشّرط داخلًا على كونه مأمورًا أو لا يكون كذلك، فإن كان الأوّل كان فحوى الكلام: أنّ المعدوم ليس بمأمور، لكن إذا وجد كان مأمورًا، وهذه هي المقالة الثّالثة التي سيأتي ذكرها. وإن كان الثّاني كان معناه: أنّ المعدوم مأمور حال كونه معدومًا، وأنّه موصوف بالمأموريّة قاهرًا[2127] قبل الوجود، فيكون قولهم: «هو[2128] مأمور على تقدير الوجود» كلامًا لا حاصل له.

[ثم قال:] (**ومن[2129] أصحابنا من قال: [إنّه] كان في الأزل أمرًا [من] غير مأمور، ثمّ لمّا استمرّ وبقي صار المكلّفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر، كالإنسان إذا أخبره نبيّ صادق أنّه سيُرزَق ولدًا، لكنّه يموت قبل وجود الولد، فإنّه قد يقول لبعض النّاس: «إن أدركتَ ولدي بالغًا فقل له: إنّ أباك كان يأمرك بتحصيل العلم». فهاهنا قد وجد الأمر والمأمور معدوم، [حتى أنّه لو بقي ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبيّ لصار مأمورًا بذلك الأمر]**).

[يقال] له: قد[2130] بيّنّا أنّ الأمر بغير مأمور لا يُعقَل. فأمّا [المثال] الذي ذكرتَ بالوالد [هو] آمِرٌ للوصيّ، والوصيّ هو الآمر للولد بعد بلوغه: والتّعلق بقوله: «إنّ أباك كان يأمرك بتحصيل العلم» تعلّق ضعيف؛ لأنّه إمّا أن يتعلّق بالعبارة واللّفظ أو المعنى. والأوّل باطل؛ /[٤٢١ظ] لأنّ كلامنا ليس في العبارة، ولا النّزاع في تسمية الطّلب، لو فرضناه حاصلًا من غير مطلوب منه أمرًا –وعلى أنّا لا نسلّم حسن إطلاق هذه الألفاظ– وإنّما قد يقال: «إنّ أباك كان يتمنّى وجودك واشتغالك بالعلم» أو «إنّ أباك أمرَني أن[2131] آمُرَك بتحصيل العلم» وإن ثبت أنّ هذا اللّفظ قد يُستعمَل كما ذكره فهو مجاز، بيان ذلك: أنّه[2132] لو قال الصّبيّ لغيره عند بلوغه وأداء الرِّسالة إليه: «إنّ أبي أمرني أن أشتغل بالعلم» لصحّ من ذلك الغير أن يكذّبه ويقول له: «إنّ أباك ما رآك ولا كنتَ موجودًا في أيام حياته، وإنّما أمر مَن أمرك»، ولو كان حقيقة لما صحّ تكذيبه، فقد بطل تعلّقه باللّفظ.

وأمّا الكلام في المعنى فلا دلالة من قوله: «إنّ أباك كان يأمرك بتحصيل العلم» على صحّة وجود الطّلب من غير مطلوب منه، ويبيّن [ذلك]: أنه لو فرضنا ارتفاع الواسطة –وهو الشّخص الذي أوصى إليه الوالد– لما صحّ أن يُعقَل الطّلب اللّهم إلا أن يكون على وجه التّمنّي كما يقول الإنسان: «ليت لي ولدًا كنتُ أُشغِلُه

[2126] أ – من.

[2127] أ م: قاحرًا.

[2128] م – هو.

[2129] م – ومن.

[2130] م – قد.

[2131] أ: أو.

[2132] أ – أنّه.

بالعلم» أو يقول: «إن رُزِقتُ ولدًا أَشغلتُه بالعلم»، فيكون ذلك إخبارًا على سبيل الفرض لا طلبًا. فقد ثبت أنّ الطَّلب قبل وجود من يُطلَب منه الشَّيءُ غيرُ معقول.

ثم حكى حجّة لأصحابنا وهي: (**أنّه تعالى لو كان في الأزل متكلّمًا بقوله**[2133] **﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا [نُوحًا]﴾**[2134] **–وهو إخبار عن الماضي– لكان كاذبًا، وذلك محال**).

وأجاب فقال: (**الخبر في الأزل واحد، وإنّما تختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدّالّة عليه، كما في العلم**).

يقال له: ألستَ في سائر كتبك تذهب إلى أنّ العلم بأنّ الشَّيء سيوجد ليس هو عين العلم بوجوده إذا وجد وتجعلهما[2135] مختلفين؟ فإذا حملتَ الخبر على العلم وجب أن يكون الخبر عن كون[2136] الشَّيء سيوجد مخالفًا للخبر عن كونه موجودًا الآن، وعن كونه قد وجد في الماضي، ويلزم من ذلك محذوران:

أحدهما: أن يكون كاذبًا إذا أخبر عن أنّه أرسل ولم يكن قد أرسل، كما يكون جاهلًا لو قدّرنا أنّه[2137] عالم بوجود زيد، وزيدٌ لم يوجد، وإنّما سيوجد.

والثَّاني أن يكون الخبر القديم متعدّدًا لا واحدًا، كما كانت العالميّات عندك متعدّدة لا واحدة، وأنت فلا تذهب إلى تعدّد الخبر.

وقد كلّمتُ بعضَ الأشعريّة مرة في هذه المسألة وألزمتُه أن يكون كلّ كلام يتكلّم به النَّاس من أوامرهم ونواهيهم وأخبارهم واستخبارهم كلامَ الله تعالى؛ لأنّ كلامهم فعله /[٤٢٢و] تعالى على أصولهم، وكلامهم دالّ على المعنى النَّفسانيّ لا محال، فيكون ذلك المعنى النَّفسانيّ قائمًا بذات الفاعل له، وهو الله سبحانه، ولا معنى لكونه متكلّمًا عندهم إلا ذلك. وفي ذلك كون هجاء ابن الزِّبَعْرَى[2138] لرسول الله صلى الله عليه كلامَ الله تعالى، وهذا أشنع جدًّا، بل كفر باتّفاق الأمّة.

[2133] م– بقوله.

[2134] سورة نوح، ١/٨١.

[2135] م: وتجعلها.

[2136] أ م: أنّ.

[2137] م – أنّه.

[2138] هو عبد الله بن الزِّبَعْرَى بن قيس بن عدي السهمي القرشي، أبو سعد، من بني سهم من قبيلة قريش المضرية العدنانية. شاعر قريش ومكة الأول، عرف بحبه لقبيلته وتمسكه في الدِّفاع عنها، وكان لشعره دور كبير في مناهضة الدَّعوة الإسلامية والرَّد على شعراء المسلمين من مثل حسان بن ثابت وكعب بن مالك، وقد وثق في شعره معظم المعارك التي قامت بين النبي صلى الله عليه وسلم وقريش؛ من بدر وأحد والخندق وغيرها. هرب بعد فتح مكة إلى نجران، ثم عاد إلى مكة، واعتذر للنبي، ومدحه. انظر: **المغازي** للواقدي، ٢٠١/١، ٣٠٢؛ **والسِّيرة** لابن هشام، ٥٧/١، ٣٥٩؛ **وأسد الغابة** لابن الأثير، ١٥٩/٣–١٦٠.

وإن قالوا: إنّه تعالى فعل هذه الأصوات والحروف فينا، ولكنّها ليست دالّة على قيام المعنى المطابق لها بذاته سبحانه، بل يكون المعنى المطابق[2139]قائمًا بذات الإنسان فقط.

قيل لهم: فإذًا لا يبقى لكم دلالة على قيام المعنى النَّفسانيّ الذي تثبتونه بذات الباري سبحانه؛ لأنّكم استدللتم على ذلك بأنّه تعالى أحدث هذا القرآن المتلوّ بيننا وهو كلام مركّب من حروف وأصوات دالّة على معان مخصوصة، فلا بدّ من قيام تلك المعاني[2140] التي هي مدلولات هذه الألفاظ بذاته تعالى؛ لأنّه مُحدِث تلك الألفاظ، ومُحدِث[2141] اللَّفظ لا بدّ أن يقوم مدلوله بذاته، وهذه هي الحجّة التي اعتمد عليها هذا المصنّف في كتابه المسمّى **نهاية العقول**،[2142] وهي أقوى حججهم وأشبَهُها بالمباحث النَّظريّة، ولا شبهة أنّ هذا الكلام بعينه[2143] مطّرد في شعر ابن الزِّبَعْرَى وغيره.

فقد بان أنّ الجمع بين القول بالخبر والقول بكلام النَّفس يلزم عليه أن يكون كلّ كلام في الوجود كلامَ[2144] الباري سبحانه وتعالى.

[١٨] مسألة

في أنّ كلام النَّفس القديم بتقدير ثبوته هل هو واحد في ذاته أم لا؟

قال: (**إنّ بعض أصحابنا أثبت لكلام[2145] النَّفس القديم خمس معان، وهي: الأمر، والنَّهي، والخبر، والاستخبار، والنِّداء**).

قال: (**وهذا ليس بصحيح، بل هو شيء واحد؛ لأنّ حقيقة الكلام هو الخبر. والأمر والنَّهي أيضًا خبر؛ لأنّه إخبار عن ترتُّب الثَّواب أو العقاب على الفعل والتَّرك**).

أقول: إنّ حقيقة الطَّلب من حيث هو طلب لا يمكن إنكارها؛ لأنّا نجد اقتضاء، ونفرّق بينه وبين الخبر –وهو الحكم بأمر على أمر– كما نجد الفرق بين أمرين مختلفين، ولو كان الاقتضاء الموجود هو الخبر لَيُطرَق إليه التَّصديق والتَّكذيب، ومعلوم أنّه لا يُطرَق إليه.

[2139] أ م + إمّا.

[2140] م – المعاني.

[2141] م – تلك الألفاظ ومحدث.

[2142] انظر: **نهاية العقول** لفخر الدِّين الرَّازي، ٣٢٦/٢.

[2143] م – بعينه.

[2144] م – في الوجود كلام.

[2145] أ م: كلام.

إن قيل: فإذا كنتم أنتم لا تثبتون كلام النَّفس فما هذا[2146] الاقتضاء الذي قد اعترفتَ أنّا نجده؟ وما هذا الحكم بأمر على أمر[2147] فإنّا نجده أيضًا من نفوسنا؟

قيل: أمّا الاقتضاء فهو عندنا الإرادة، ولم يدلّ دليل على أنّه نوع آخر زائد عليها، وأمّا الحكم بأمر على أمر فهو /[٤٢٢ظ] من باب الاعتقادات؛ لأنّ العلم قسمان: تصوّر وتصديق، فالتَّصوّر حصول معنى الشَّيء في الذِّهن فقط، ولا نحكم عليه بأمر. والتَّصديق هو حكم الذِّهن بأمر على أمر، فهذا الحكم الذي يسمّى تصديقًا إن كان مطابقًا [للواقع] كقولنا: «السَّماء فوقنا[2148]» سُمِّي علمًا، وإن كان غيرَ مطابق كقولنا: «الأرض فوقنا» سُمِّي جهلًا، وكلاهما نوعان تحت جنس الاعتقاد.

إن قيل: كيف قلتَ: «العلم نوعان»، ثم قسّمتَ أحد النَّوعين إلى نوعين آخرين أحدهما نفس العلم، وقد قلتَ أوّلًا: «العلم كذا وكذا».

قلتُ: المراد بقولنا «العلم إمّا تصوّر أو تصديق» مطلق الشُّعور الذي يدخل تحته العلم والجهل والظَّن، وكلّ ذلك داخل تحت مسمّى الشُّعور.

قيل له: لو كان الطَّلب عائدًا إلى الخبر لما جاز العفو من الباري تعالى عن[2149] المذنبين؛ لأنّ الأمر والنَّهي على هذا الفرض يصير تقديره: "أنا أعاقب على ترك الفعل الفلانيّ" والخلف في خبر الله تعالى محال؛ لكنّه يُجيز[2150] العفو، فلا يصحّ منه أن يردّ الأمر والنَّهي إلى الخبر.

[١٩] مسألة

في أنّه يستحيل أن يكون كلامه كذبًا

احتجّ على ذلك بأنّ الكذب نقص، والنَّقص على الله محال.

يقال [له:] ألستَ القائل «إنّ حديث النقص والكمال من باب الخطابة، وليس من مقدّمات البرهان»؟

[2146] م – هذا.

[2147] م – على أمر.

[2148] م – السَّماء فوقنا.

[2149] أ: غير.

[2150] أ: يخبر.

ثم قال:[2151] (**[إنّه] لو كان كاذبًا لكان كاذبًا[2152] بكذب قديم، ولو كان كذلك لاستحال منه الصِّدق، لكن التَّالي[2153] محال؛ لأنّ كلّ من علم شيئًا صحّ منه أن يخبر عنه في نفسه خبرًا صادقًا، وذلك معلوم بالضَّرورة**).

فيقال له: هذا ينعكس عليك بأن يقال: لو كان صادقًا بصدق قديم لاستحال منه الكذب، لكنّ التَّالي[2154] محال؛ لأنّ كلّ من علم شيئًا أمكنه[2155] أن يخبر عنه لا على فوق معلومه، فإنّا قد نعلم أنّ العالم محدَث، ثم نُجيز[2156] في أذهاننا بخلاف ما نعلمه فنقول: العالم قديم، والمراد من ذلك أن نركّب قضيّة ذات موضوع ومحمول، فموضوعها العالم ومحمولها القديم، وذلك معلوم بالضَّرورة.

فإن قلتَ: ذاك ليس حكمًا جازمًا، بل هو تقديرٌ وفرضٌ، فيكون بالحقيقة مشروطًا بشرط وإن لم نذكر، كأنّك قلتَ: «إن كان العالم قديمًا» أو «لو كان العالم قديمًا».

قلتُ: هذا باطل؛ لأنّه لو صحّ ذلك لبطلت القضاء الحمليّة الكاذبة، وفي ذلك بطلان العكوس والتَّناقض وسائر القواعد المنطقيّة.

ثم سأل نفسَه فقال: (**[هب أنّ] ما ذكرتَه[2157] يدلّ على [أنّ] ذلك الخبر القديم /[٤٢٣و] صدق، ولكنّه لا يدلّ على[2158] كون [هذه] الألفاظ صادقة[2159]**).

وأجاب فقال: (**هذا لازم للمعتزلة كما هو لازم لنا؛ لأنّهم جوّزوا الحذف والإضمار لحكمة[2160] لا نطّلع عليها، وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظَّواهر**).

يقال له: هب أنّ هذا لازم للمعتزلة، ما الذي يفيدك أنت في تصحيح استدلالك؟ ثم يقال: إنّ المعتزلة لا تُجيز الحذف والإضمار مطلقًا، وإنّما تُجيزه بشرط البيان المفصّل، والمجمَلُ[2161] بحيث يفقد البيان على أحد القسمين لا يجوز الحذف والإضمار، فهم في سائر أحوالهم لا يزول وثوقهم بالظَّواهر، وأنتم لا[2162] يمكنكم ذلك، فالإشكال لازم لكم لا لهم.

[2151] أ م + قال.

[2152] م – لكان كاذبًا.

[2153] أ م: الثاني.

[2154] أ م: الثاني.

[2155] أ – أمكنه.

[2156] أ: نخبر.

[2157] أ + فقال ما ذكرته.

[2158] أ – على.

[2159] أ: صادقًا.

[2160] أ م: بحكم.

[2161] أ م: المفصل أو المجمل.

[2162] م: فلا.

[٢٠] مسألة

في رؤيته تعالى هل يصحّ أم لا؟

حكى حجّة أصحابنا وهي: أنّه لو صحّ أن يكون مرئيًّا لرأيناه الآن.

واعترضها فقال: (**لو سلّمنا أنّ رؤية الأشياء في الشّاهد واجبة إذا صحّت، لكنّ رؤية الله تعالى مخالفة لرؤية المخلوقات، فلا يلزم من وجوب**[2163] **حصول [رؤية] المخلوقات عند صحّتها وتكامل الشَّرائط وارتفع الموانع وجوب**[2164] **حصول رؤية الله تعالى عند ذلك؛ لأنّ المختلفيْن لا يجب اشتراكهما في الأحكام**).

أقول: إنّ الرُّؤية من حيث هي رؤية لا يتصوّر فيها الاختلاف -وإن اختلفت المرئيات-؛ لأنّها عبارة عن اكتساب [كشف] مخصوص زائد على العلم، وهذا الكشف من حيث هو هو لا يُتصوَّر اختلافه؛ لأنّا نعلم بالضَّرورة تساوي مسمّيات الرُّؤية وتماثلها كما نعلم بالضَّرورة[2165] تساوي الأجسام في الجسميّة، والوجودات -عند من أثبتها صفات- في مسمّى الوجود، ولو جاز الشَّكّ في تماثل مسمّى الرُّؤية لجاز أن نشكّ في تساوي السَّواد في كونه سوادًا، وفي ذلك بطلان الطَّريق إلى تماثل المتماثلات كلّها.

[٢١] مسألة

في كونه تعالى واحدًا[2166]

استدلّ بدليل التَّمانع، وقال في جملة التَّقرير: (**ولا يجوز أن يقع مقدور أحدهما دون الآخر؛ لأنّ الذي لا يوجد مقدوره يكون عاجزًا، فعاجزيّته إن كانت أزليّة فهو محال؛ لأنّ العجز إنّما يُعقَل عما يصحّ وجوده، ووجود المخلوق الأزليّ محال، فالعجز عنه أزلًا محال، وإن كانت حادثة فهو محال؛ لأنّ هذا إنّما يُعقَل إذا كان قادرًا في الأزل ثم زالت قادريّته، لكن ذلك يقتضي عدم القديم، وهو محال**).

ولمعترض أن يعترض على الوجه الأوّل وقال:[2167] هذا معارض بالقادرية بأنّها عندك أزليّة، والقدرة إنّما تُعقَل على ما يصحّ وجوده،[2168] ووجود المخلوق الأزليّ محال، فالقدرة عليه أزلًا محال.[2169]

فإن قلتَ: هو /[٤٢٣ظ] قادر في الأزل على ما يصحّ[2170] وجوده فيما لا يزال.

[2163] أ م: وجب.

[2164] أ م: وجب.

[2165] م: بالضروريّة.

[2166] أ م: واحد.

[2167] أ م: وقلت.

[2168] م — وجوده.

[2169] م – عليه أزلًا محال.

[2170] أ + في.

قلتُ: وهو عاجز في الأزل عمّا يصحّ وجوده فيما[2171] لا يزال.

وعلى الوجه الثّاني: فإنّك سألتَ نفسَك في مسألة حدوث الأجسام حيث[2172] استدللتَ على استحالة عدم القديم فقلتَ: «أليس الله تعالى كان قادرًا من الأزل [إلى] الآن على إيجاد زيد، فإذا أوجده فقد زالت قادريّته، فقد عدم [ذلك التّعلّق] القديم؛ لأنّ إيجاد الموجود محال، فقد زالت القادريّة القديمة[2173]».

فأجبتَ عن ذلك فقلتَ: «الذي عُدِم هو تعلّق لا وجود له في الأعيان، والقدرة القديمة بحالها لم تعدم وإنّما[2174] عدمت الإضافة بينها وبين هذا المقدور خاصّة»، وهذا يرد عليك في هذا الموضع؛ لأنّ أحد الإلهين إذا امتنع عليه إيجاد مقدور لأجل تعارضه الإلهَ الآخرَ له، فإنّ قدرته القديمة لم تعدم وإنّما عدم التّعلّق، وهي النِّسبة التي بين القدرة القديمة وهذا المقدور. فقد ظهر أنّ الاعتماد على هذا الكلام في تقرير دلالة التّمانع يناقض ما تقدّم من كلامك.

[القسم الثّاني في الأفعال]

[١] مسألة

في أنّا فاعلون

احتجّ لمذهبه بوجوه:

منها: (**أنّ العبد حال الفعل إمّا أن يمكنه التّرك أو لا يمكنه التّرك، فإن لم يمكنه التّرك فقد بطل قول المعتزلة، وإن أمكنه فإمّا أن لا يفتقر ترجيح الفعل على التّرك إلى مرجّح، وهو باطل؛ لأنّه تجويز ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح؛ أو يفتقر، ذلك المرجّح إن كان من فعله عاد التّقسيم، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى مرجّح لا يكون من فعله، ثم عند حصول ذلك المرجّح إن أمكن أن لا يحصل [ذلك] الفعل، فلنفرض ذلك، فحينئذ يحصل الفعل تارة، ولا يحصل أخرى،[2175] مع أنّ نسبة ذلك المرجّح إلى الوقتين سواء، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول والآخر بعدم الحصول يكون ترجيحًا لأحد طرفي الممكن المتساوي**

[2171] م — فيما.

[2172] أ — حيث.

[2173] م – القادريّة القديمة.

[2174] أ م: وإنّما.

[2175] أ: أخر.

على الآخر من غير مرجّح، وهو محال. وإن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة؛ لأنّه متى حصل المرجّح وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مستقلًّا بالاختيار).

قال: (**وهذا كلام**[2176] **قاطع**).

أقول: يكفيهم للمعتزلة أن يقولوا: نحن نقول في هذا ما تقوله أنت في فاعليّة الباري تعالى، فإنّ هذا التّقسيم بذاته وارد هناك، فإن كانت نتيجته –وهي قولك «وجب أن لا يكون الواحد منّا مستقلًّا بالاختيار»– صادقة هناك والباري موجب بالذّات، وإلا فجوابك جوابنا.

فإن قال: إرادة الباري قديمة واجبة التّعلّق بالأشياء في أوقاتها على صفاتها المخصوصة، وهذا لا يمكن تحقيقه في /[٤٢٤و] العبد؛ لأنّ قدرته وإرادته حادثتان.

قيل: فعلى هذا يكون الباري تعالى عندك موجبًا بالذّات، وإنّما سمّيتَه قادرًا مختارًا تسمية لفظيّة؛ لأنّه لا سبيل له إلى الانفكاك عمّا اقتضته إرادته القديمة، فلا يبقى بين هذا المذهب وبين مذهب الفلاسفة فرق أصلًا؛ لأنّه عندهم ذات تقع الأشياء عنها على طريق الوجوب الضّروريّ، وهي مع ذلك عالمة بما تفعله، وهو عين مذهب الأشعريّة على هذا التّفسير.

ثم يقال له: لمَ لا يجوز أن يكون الفاعل قبل أن يفعل يمكنه أن لا يفعل بدلًا عن أن يفعل؟

قوله:[2177] «إمّا أن لا يفتقر ترجّح الفاعليّة على التّاركيّة إلى مرجّح، أو يفتقر». قلنا: المختار في هذا المقام أنّه يفتقر، وإن كان القسم الأوّل قد قال به كثير من شيوخنا.

قوله: «ذلك المرجّح إمّا أن يكون من فعله أو لا من فعله». قلنا: قد قال بعض شيوخنا قد يكون من غير فعله، وهو أن يعلم بالضّرورة ما في الفعل من المصلحة الدّاعية إلى إيجاده، فإنّ هذا العلم ليس من فعله، بل واجب عن قوّة العقل، وقد يكون من فعله بأن يعتقد أنّ في الفعل[2178] مصلحة أو يظنّ، ولهذا يفعل النّاس أفعالهم على حسب ما يتوهّمون من المصلحة، أصابوا في ذلك الوهم أو أخطؤوا. واعلم أنّ هذا القسم عند التّحقيق عائد إلى القسم الأوّل؛ لأنّا لا نفعل ذلك الظّنّ أو الوهم إلا بأن نرى إمّا أمارات وقرائن تقتضي كوننا ظانّين أو متوهّمين أن في الفعل مصلحة، فالظّنّ والوهم أيضًا على طريق الإيجاب حصلا، [فعاد] الأمر إلى قسم واحد، وهو أنّ المرجّح ليس من فعل العبد.

[2176] أ م: الكلام.

[2177] أ م: قولك.

[2178] م: أنّ بالفعل.

قوله: «عند حصول ذلك المرجِح هل يمكن أن لا يحصل الفعل أم لا بدّ من حصوله؟». قلنا: بل يمكن أن لا يحصل الفعل.

قوله: «فلنفرض تارة واقعًا وتارة غير واقع، والمرجّح في كلّ واحد من الوقتين على حدٍّ سواء». [قلنا:][2179] فليكن كذلك، فما الذي[2180] يلزم؟

قوله: «يكون اختصاص أحد الوقتين بالوقوع دون الثّاني ترجيحًا من غير مرجّح». قلنا: ولِمَ قلتَ إنّ ذلك[2181] محال؟ فإنّ الذي مَنَعت البديهةُ منه هو[2182] وقوع أثر لا عن مؤثّر، فأمّا التَّرجيح فقط من غير مرجّح فلا نسلّم أنّ ذلك محال، ولا البديهة مَنَعت منه. مثال الأثر عن غير مؤثّر: متحرّك، فهذا لا ريب في امتناعه. ومثال التَّرجيح لا عن مرجّح:[2183] حركة صدرت عن محرّك في وقت دون وقت، والمحرِّك موجود في كلا الوقتين، فهي حركة عن محرّك /[٤٢٤ظ]، لكنّها لم تقع في أحد الوقتين دون الآخر عن مرجّح يخصّ أحد الوقتين، فلا يلزم من انتفاء المرجّحيّة انتفاء أصل المؤثريّة.

فإن قيل: أفتُجيز على الإطلاق التَّرجيح من غير مرجّح؟

قلتُ: إذا كان المؤثّر قادرًا فنعم، وإذا كان موجبًا فلا. مثال ترجيح القادر[2184] من غير مرجّح مَن تَوسَّط دارًا ذات أبواب وكانت نسبته إلى كلّ الأبواب واحدة، ودعاه الدَّاعي إلى الخروج فإنّه يسلك بابًا لا يخصّه بترجيح على غيره، والعلم بذلك ضروريّ. ومثال ترجيح الموجِب من غير مرجّح أن يكون الثِّقل يوجب الهواء في وقت دون وقت مع تساوي الأحوال كلّها، فإنّ ذلك ممتنع، والعلم به ضروريّ أيضًا. والحاصل أنّه لا دليل لهم على امتناع التَّرجيح من غير مرجّح على الإطلاق إلا دعوى الضَّرورة، وهي مقابلة من جانبنا بمثلها في حقّ القادر، وإذا وقفتَ هذه المقدّمة بين هاتين الدَّعوتين بطلت الشُّبهة.

ومنها: (**أنّه لو كان العبد مُوجِدًا لأفعال نفسه لكان عالمًا بتفاصيلها؛ إذ لو جوّزنا[2185] الإيجاد من غير علم لبطل دليل إثبات عالميّة الله تعالى. ولأنّ القصد الكليّ لا يكفي في حصول[2186] الفعل الجزئيّ؛ لأنّ نسبة الكليّ إلى جميع الجزئيّات على السَّواء، فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي، فثبت أنّه لا بدّ من القصد الجزئيّ، وهو مشروط بالعلم الجزئيّ،[2187] فثبت أنّه لو كان الواحد منّا موجدًا لأفعاله لكان عالمًا بتفاصيلها، لكنّه[2188] ليس عالمًا بتفاصيلها، أمّا أوّلًا ففي حقّ النَّائم، وأمّا ثانيًا فلأنّ الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السُّكون في بعض الأحياز، والحركة في بعضها مع أنّه لا شعور له بذلك السُّكون،**

[2179] هنا بياض بمقدار كلمة، ولعل الصَّواب ما أثبتناه.

[2180] م – فما الذي.

[2181] م: مرجّح ولم قلنا ذلك.

[2182] أ: وهو.

[2183] م – لا عن مرجّح.

[2184] أ + بين.

[2185] أ م: جوّز.

[2186] م: وحصول.

[2187] أ م: بالجزئيّ.

[2188] م: لكنّهم.

وأمّا ثالثًا فلأنّ عند أبي علي وأبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التَّحصيل في الحيّز، بل علّة ذلك التَّحصيل،[2189] مع أنّه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلّة لا جملة ولا تفصيلًا).

أقول: إنّ الجواب عن هذه الشُّبهة يختلف باختلاف مذهبي الشَّيخين أبي هاشم وأبي الحسين رحمهما [الله]، أمّا أبو الحسين فإنّه يسلّم له أنّه متى كان فاعلًا لأفعال نفسه كان عالمًا بها لما ذكره من الدَّليل، بل لدليل[2190] آخر، وهو: أنّ الفاعل إنّما يفعل إذا دعاه الدَّاعي، فما لم يتصوّر ما يفعله لا يفعله.[2191]

فأمّا احتجاج المخالف على هذا الحكم بقوله: «لو جوّزنا الإيجاد[2192] من غير علم لبطلت دلالة عالميّة الله تعالى» فلقائل أن يقول: إنّها لا تبطل؛ لأنّ دلالة عالميّة الباري هو أنّه قد يفعل الأفعال المحكمة الكثيرة،[2193] ولا يلزم من[2194] صدق قولنا: «لا يجوز /[٤٢٥و] إيجاد الأفعال المحكمة الكثيرة[2195] من غير علم»[2196]

وأمّا قوله: «القصد الكليّ لا يكفي في حصول [الفعل] الجزئيّ» قلنا: لا نسلّم، بل الواقع خلافه؛ لأنّ الماشي من بلد إلى بلد يريد بإرادةٍ[2197] كليّة السَّفرَ إلى ذلك البلد المخصوص، وقد يمشي وهو في كثير من الأوقات غافل عن تلك الحركات المخصوصة الذي يحرّكها، لا يشعر بأعيانها، بل يشعر بأنّه متوجّه إلى البلد الفلانيّ، وقاصد قصدًا كليًّا إلى الحصول فيه، فأمّا إنّ كلّ حركة يحرّكها ويقطع بها[2198] الأجزاء التي لا تتجزّأ من المسافة، يقصد إليها بإرادات مخصوصة تصدر عن علوم ودواع مخصوصة فلا، والعلم بذلك ضروريّ.

قوله: «نسبة القصد الكليّ إلى جميع الجزئيّات واحدة» قلنا:[2199] هذا إنّما يلزم أن لو كان في العدم ماهيّات متقرّرة تكون نسبة القصد الكليّ إليها نسبة واحدة، فأمّا من لا يقول بذلك فلا يلزمه هذا الكلام، بل يقول: إنّ الإنسان يدعوه الدَّاعي [إلى] الحركة المطلقة في هذه الجهة المخصوصة، فهذا الدَّاعي الكليّ يكفي في حصول جزئيّات الحركة، ولم تكن من قبل متعيّنة، ولكنّها تتعيّن مع وجودها، ومما يحقّق هذا أنّه [لو] توقّف حصول جزئيّات الحركة على تصوّر هذه الجزئيّات من حيث هي جزئيّات لكانت هذه الجزئيّات موجودة من قبل أن يُوجِدها الفاعل؛ لأنّا قبل حدوث هذه الحركة ما كنّا نتصوّر إلا[2200] الحركة فقط، لا هذه الحركة

[2189] أ – التَّحصيل.

[2190] م – بل لدليل.

[2191] م – لا يفعله.

[2192] أ: جوّزنا بالإيجاد؛ م: جوّز بالإيجاد.

[2193] م + من غير علم.

[2194] م – ولا يلزم من.

[2195] م – المحكمة الكثيرة.

[2196] أي لا يلزم من صدق قولنا ... إبطال دلالة عالميّة الله تعالى.

[2197] أ م: إرادة.

[2198] أ: به.

[2199] م – قلنا.

[2200] أ: إلى.

المخصوصة. فأمّا تصوّر هذه الحركة[2201] على شخصيّتها المخصوصة فإنّه لا يحصل إلا بعد وجودها، ولو[2202] توقّف وجودها على ذلك لزم الدّور.

فقد بان إذًا أنّ أبا الحسين يوافق على المقدّمة الأولى من هذه الشُّبهة لا بتلك الدّلالة بل بغيرها، فأمّا المقدّمة الثّانية وهي قوله: «لكنّ الواحد منّا غير عالم بأحوال نفسه» فإنّ أبا الحسين يمنعها ولا يعترف بها. والوجوه[2203] الثّلاثة التي ذكرها المخالف لا يلزمه؛ لأنه يقول: «إنّ النّائم والسّاهي يتحرّكان لداع وإن لم يذكراه» ولا يقول: إنّ البطء في الحركات لتخلّل السّكنات؛ لأنّه لا يُثبِت الجزء، ولا يقول بأنّ الكون معنًى يوجب حصول الجوهر في الحيّز، فقد سقطت الوجوه الثّلاثة عنه.

وأمّا الجواب عنها على طريقة شيخنا أبي هاشم رحمه الله فإنّه يقول: «لا نسلّم أنّ الفاعل يجب أن يكون عالمًا بما يفعله» وقد تكلّمنا على احتجاج المخالف على ذلك بقوله: «لو لم[2204] يكن كذلك لما صحّ دليل عالميّة الباري تعالى»، والوجه الثّاني لا يلزم على أصول أبي هاشم؛ لأنّه لا يقول: إنّ الحركات الجزئيّة /[٤٢٥ظ] متوقّفة على القصد الكليّ، ولا على[2205] القصد الجزئيّ. وعنده أنّ حقيقة القادر هو من يفعل وإن لم يَدعُه داعٍ إلى الفعل، ويدخل في ضمن[2206] هذا أنّه لا يجب أن يكون مريدًا لما يفعله، كم نفعل الشّيء في حال سهوه عنه. فقد سقط الاحتجاج بهذه الشُّبهة على أصوله.

ومنها قوله: (**إذا[2207] أراد العبد تسكين جسم وأراد الله تحريكه فإمّا أن [لا] يقعا، وهو محال؛ لأنّ المانع من وقوع مراد كلّ واحد [منهما] وجودُ مراد الآخر، فلو امتنعا معًا لوجدا[2208] معًا، أو يقعا [معًا] وهو محال، أو يقع أحدهما دون الآخر، وهو باطل؛ لأنّ القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتّأثير في ذلك[2209] المقدور، والشّيء الواحد[2210] لا يقبل التّفاوت، فإذًا القدرتان بالنِّسبة إلى اقتضائه على السَّواء، وإنّما التّفاوت في أمور أخرى خارجة عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع التّرجيح**).

أقول: إنّ مخرج الشُّبهة ليس بجيّد؛ لأنّ التّسكين[2211] لا يراد لا من الله تعالى ولا من العبد؛ لأنّ التّسكين[2212] معناه بقاء الجسم في جهته الأولى، وذلك لا يراد؛ لأنّ الإرادة والقدرة لا تتعلّقان بالباقي، بل بالحادث؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال. وإنّما هذا شيء يقوله أصحاب أبي هاشم المثبتون للُبث الجوهر في مكانه علّة ولانتقاله عنه علّة أخرى، فعندهم أنّ الواحد منّا قادر على تسكين[2213] السّاكن، فإن اعتمد[2214] عليه وهو

[2201] م – المخصوصة فأمّا تصوّر هذه الحركة.

[2202] م: فلو.

[2203] أ: والوجود.

[2204] أ – لم.

[2205] أ: وعلى.

[2206] م – ضمن.

[2207] م: إن.

[2208] أ م: معًا لم يقعا.

[2209] أ م: بالتّأثير وذلك.

[2210] أ م: شيء واحد.

[2211] أ م: التكسير.

[2212] أ م: التكسير.

[2213] م + التّسكين.

[2214] أ م: يعتمد.

ساكن، فيتولّد عن اعتماده معنًى يقتضي لبث الجسم في مكانه مماثلًا لذلك المعنى الأوّل الذي اقتضى فيه أوّلًا، وينبغي أن يكون مخرج الشُّبهة هكذا: إذا أراد الله تعالى تحصيل الجسم في الحيّز يمنة وأراد العبد تحصيله في حيّز آخر يسرة فإمّا إن يحصل المرادان أو لا يحصلا.

ثمّ الجواب عن الشُّبهة من وجوه:

منها أن يقال: هذا مبنيّ على صحّة المخالفة، لكنّ الباري تعالى عالم لذاته، فهو يعلم الأمور المستقبلة ويعلم ما يستحيل وما يصحّ، فإن كانت المخالفة المفروضة غير مؤدّية إلى أمر مستحيل فقد بطلت الشُّبهة من أصلها، فإذا كانت مؤدّية إلى أمر مستحيل كان علم الباري سبحانه بذلك صارفًا له عن أن يريد خلاف ما يريده العبد، داعيًا له إلى منع العبد عن إرادة ما يخالف مراده، فإذًا المخالفة المفروضة غير صحيحة.

ومنها أن يقال: لمَ قلتم إنّهما لو اختلفا على هذا التّقدير لما كان وجود مراد أحدهما أولى من وجود مراد الآخر؟ ولمَ لا[2215] يكون مراد الباري أحقّ /[٤٢٦و] بأن تكون حقيقته المخصوصة من شأنها أنّها إذا عارضها معارض يقتضي خلاف مقتضى داعيها كان وجودُ مقتضى داعيها أولى، وإن كنّا لا نعرف لماذا كانت هذه الأولويّة كما أنّا لا نعرف لماذا كانت حقيقتها المخصوصة تقتضي لها صفة العالم دون صفة الجاهل. ثم أنّا نبيّن[2216] على سبيل التّبرّع لماذا كانت هذه الأولويّة، وذلك أنّه تعالى قادر لذاته أي أنّ تمكّنه من الأشياء ليس لأمر زائد على ذاته، بل بمجرّد حقيقته المخصوصة قدر على الأشياء، وفي ضمن هذا أن يكون قادرًا على كلّ ممكن؛ لأنّ الأمر الذي به قدر على هذا متحقّق بالنِّسبة إلى الآخر، فلا يتخصّص بهذه بشيء دون شيء،[2217] لكن ضدّ مقدور العبد من جملة مقدراته، فإذا أراد العبد مقدوره ودعا إليه داعٍ ليوجده، فإنّ ضدّه أيضًا لم يخرج عن الإمكان بعدُ، بل هو في قيد الإمكان، فيكون الباري تعالى قادرًا عليه أُسوةً بسائر مقدوراته، فلو تعارض داعيا العبد والباري إلى أمرين متضادّين وقلنا: ترجّح مقدور العبد على مقدور الباري لكان ضدّ مقدور العبد – مع كونه ممكنًا– خارجًا عن مقدور الباري، فينتقض الأمر الكليّ الذي دلّلنا على ثبوته، وهو كونه قادرًا على كلّ ممكن. وأمّا إذا يترجّح وجود مقدور الباري على مقدور العبد فلا يلزم من ذلك نقض أمر كليّ، فقد تقدّم وجوبه وثبوته؛ لأنّه ليس العبد قادرًا لذاته ولا قادرًا على كلّ ممكن، ومقدراته محصورة متناهية، فليس في امتناع مقدوره ما ينقض أمرًا قد ثبت ووجب من قبل، فافترق الموضعان.

ومنها أن يقال: لمَ قلتم إنّهما إذا اختلفا على هذا التّقدير فإنّه لا يقع لا هذا ولا هذا؟ قولكم «المانع من وقوعه بأحدهما وقوعه بالآخر». قلنا: لا نسلّم، وما الدّليل على الحصر؟ ثم إنّا على سبيل التّبرّع نذكر لذلك مثالًا في الشّاهد وهو الحلقة المشدودة بحبلين يجاذبهما قادران متساويا القدرة، فإنّ الحلقة تقف في الوسط ولا تُجذَب إلى جهة أحدهما، والتّقرير الذي تضمّنته الشُّبهة موجود فيها بذاته فهو نقض على الشُّبهة، وكلّ ما يجاب

[2215] م – لا.

[2216] أ م: نبني.

[2217] م – دون شيء.

به عن صورة الحلقة فهو الجواب عن الشُّبهة، وهذه الصُّورة وإن كانت المجبِّرة يخالف فيها ولا تُثبِت التَّولّد إلا أنّ صاحب الكتاب يذهب إلى أنّ القدرة مع الدَّاعي تؤثّر في وقوع الفعل، فهذه الصُّورة نقض على قوله واختياره.

ثم إنّ صاحب الكتاب حكى ما يذكره أصحابنا من أنّا لو لم /[٤٢٦ظ] نكن فاعلين لبطلت الشَّرائع والتَّكاليف، وأوردها في الكتاب العزيز من الآيات الدَّالّة على أنّ المكلّف متمكّن من الفعل والتَّرك، وأطال في ذلك جدًا ثم قال في الجواب: (**هذه الإشكالات واردة على**[2218] **المعتزلة؛ لأنّ ما علم الله تعالى أنّه يوجد كان واجب الوقوع، وما علم أنّه لا يوجد كان ممتنع الوقوع. ولأنّه إن لم يوجد رجحان الدَّاعي امتنع الفعل، وإن وجد وجب، فالإشكال وارد عليهم في [هذين] المقامين**).

قال: (**ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول: هذان السُّؤالان هما العدوّان للاعتزال، ولولاهما لتمّ**[2219] **الدَّست لنا**).

أقول: أمّا شبهة الدَّاعي فقد سبق الكلام عليها.

وأمّا وجود ما علم الله تعالى وجودَه[2220]، وادّعائه[2221] أنّه واجب، وأنّ خلافه ممتنع، وأنّ تكليف الكافر الإيمان تكليف ما لا قدرةَ له عليه، فقد أشبعنا الكلام فيه في **الرِّسالة النِّظامية** وغيرها من كتبنا، ونحن نذكره وحقيقة هذه الشُّبهة، ثم نتكلّم عليها هاهنا على سبيل الاختصار.

قالوا: قد علم الباري سبحانه أنّ أبا جهل لا يؤمن، وقد كلّفه[2222] الإيمان فقد كلّفه ما لا يطيقه؛ لأنّه إن كان الإيمان منه صحيحًا فلنفرض وقوعه، وحينئذ إمّا أن يكون الباري تعالى مع فرض وقوعه عالمًا بأنّه لا يؤمن فيكون جاهلًا، وذلك محال؛ أو يصير عالمًا بأنّه[2223] يؤمن فتنقلب العالميّة فيما لم يزل، وهذا محال.

الجواب: أنّه لو[2224] آمن أبو جهل لكان الباري فيما لم يزل عالمًا بأنّه يؤمن، وقولهم: «يكون قد انقلبت العالميّة» إن أرادوا به حصول عالميّته بدلَ عالميّة[2225] فلمَ قالوا «إنّ ذلك محال»؟ وإن أرادوا [به] أنّ العالميّة بأنّه لا يؤمن فتصير هي عالميّة بأنّه يؤمن كما نقول «الجوهر صار عرضًا»، فهذا قلب الحقائق ولم نقل به، ولا لزمنا ذلك من هذه الشُّبهة، فإن استطاعوا أن يثبتوا لزومه لنا فعليهم ذلك.

[2218] أ: عن.

[2219] أ م: تم.

[2220] م + وجوه.

[2221] أ م: وادعاه.

[2222] م – وقد كلّفه.

[2223] م + لا.

[2224] أ – لو.

[2225] م – بدل عالميّة.

إن قيل: عالميّة الباري تعالى أنّ أبا جهل لا يؤمن أمر[2226] قد سبق وحصل، فلا[2227] بدّ من حصول ما هو في[2228] ضمنه، وفي ضمنه أنّه لا يؤمن، فإذا كلّفه بأنّه يؤمن فقد كلّفه بأن لا يحصل ما قد حصل، وهذا تكليف ما لا يطاق.

قيل: إنّه لو كان قد كلّفه أن يؤمن مُضادًا[2229] لعالميّته أنّه لا يؤمن لكان قد كلّفه المحال، ونحن لم نقل ذلك، بل قلنا: إنّه قد كلّفه أمرًا لو فعله لما كان العلم بعدم الإيمان حاصلًا في الأزل، بل كان يكون الحاصل في الأزل هو العلم بالإيمان. فلمَ قلتم: إنّ تكليفه ما لو[2230] فعله لكان الحاصل في الأزل هو العلم بالإيمان بدلًا عن العلم بعدم الإيمان محال؟

إن قيل: /[٤٢٧و] أتقولون: إنّ كفر أبي جهل –مع سبق العلم في الأزل– أنّه لا بدّ من حصوله[2231] أم لا؟

قيل: هذا مثل أن يقال: إذا فُرِضت الحركة حاصلةً فهل يمكن أن لا تكون حاصلة مع كونها حاصلة؟ وهذا سؤال محال؛ لأنّ ما قد حصل لا يقال: «هل يمكن –وهو حاصل– أن لا يكون حاصلًا؟» وكذلك العلم بالحصول في ضمنه الحصول،[2232] فكُفرُ أبي جهل قبل أن يحصل في حكم الحاصل.

إن قيل: فقد لزمكم المحال؛ لأنّه إذا كان كفره في حكم الحاصل[2233] فقد[2234] كلّفه أن لا يحصل الحاصل، وهذا محال.

قيل: إنّما كان كفره حاصلًا وفي حكم الحاصل؛ لأنّه حصّله، فالباري تعالى ما كلّفه أن لا يجعله حاصلًا مع فرض كونه قد[2235] حصّله، بل هو مكلِّف له أن لا يكون قد حصّله في الأصل، ويستلزم كونه لم يحصّله في الأصل أن لا يكون الباري تعالى عالمًا به سيحصل، فلا يتحقّق[2236] الأمر الذي وقعت الشُّبهة بطريقه في اجتماع النَّقيضين.

وهذا مثل أن يقال: أبو جهل لا يقدر على أن[2237] يؤمن بدلًا من كفره؛ لأنّ كفره قبيح، فلو آمن لَانقلب القبيح إلى الحسن، لكن انقلاب الشَّيء إلى حقيقة غير حقيقته محال. فيقال: إنّا لم نقل: «إنّه لو[2238] أوجد الإيمان عوضًا[2239] [عن] الكفر لكان لازمُ الكفر –وهو القبح– متحقّقًا مع الإيمان»، بل نقول: «لو

[2226] أ م: أمرًا.

[2227] م: لا.

[2228] أ – في.

[2229] أ م: مضامًا.

[2230] أ – ما لو.

[2231] أ م + من حصوله بدّ.

[2232] أ – الحصول.

[2233] أ + وقد كلّفه أن لا يحصله.

[2234] م: وقد.

[2235] م – قد.

[2236] أ – فلا يتحقّق.

[2237] أ + لا.

[2238] م – لو.

[2239] أ م: عوض.

أوجد الإيمان لَانتفى اللازم تبعًا لانتفاء الملزوم». ولا فرق بين[2240] المسألتين إلا أنّ اللّازم العلميّ لازم متقدّم بالزّمان، وسائر اللّوازم مقارنة، فلهذا توهّم من توهّم أنّ حصول هذا اللازم المتقدّم بالزّمان يقتضي المنافاة بين حصوله وبين حصول التّكليف بضدّه. وإذا أنعم النّظر على أنّ الموضعين سواء؛ لأنّ الله تعالى ما قال للكفّار: "وقد كلّفتُكم أن تجعلوني موصوفًا بالعالميّة بكفركم،[2241] وأن تضمّوا إلى ذلك أن لا تكفروا"، بل قال لهم: "لا تكفروا، ولا تجعلوني عالماً بكفركم، فإنّ كوني عالما بكفركم من لوازم كفركم، فلا تفعلوا فعلًا يكون سببًا لمعرفتي به، لكن قد سبقت معرفتي بكفركم؛ لأنّكم قد تكفرون بمعرفتي بكفركم، ما ساقتكم إلى كفركم[2242] لأجل معرفتي بكفركم، بل إنّما عرفتُ كفركم لكفركم، وأنتم قادرون في الأصل على أن لا[2243] تكفروا، فيتبع أن لا[2244] أكون عالما بكفركم، فسَبْقُ علمي بكفركم لا يستلزم كونكم مكلّفين بما لا تطيقونه؛ لأنّه ما كان واجبًا لي[2245] أن أعلم ذلك لولا كفركم، وإنّما كان يلزم تكليف ما لا يطاق أن لو كان يطاق بكفركم واجبًا /[٤٢٧ظ] لذاتي لأمر خارج عن كفركم، ثم إنّ علمي يكون علّة لكفركم، فحينئذ يكون تكليفي لكم عدم الكفر تكليف ما لا يطاق، ولم يقع الأمر كذلك، بل علمي بكفركم أمر أوجبه كفركم لا غيره، فلو لم تكفروا لم أعلم كفركم".

فقد بان أنّه لا مدخل لسبق العالميّة في تكليف ما لا يطاق. نعم، ربّما يقال: إنّه يكون التّكليف عبثًا أو سفهًا قد أجرى به إلى غاية تُعلم أنّها لا تحصل، فهذا له وجه، وعنه جواب مذكور في مواضعه.

فأمّا القول بأنّ خلاف المعلوم غير مقدور كما أنّ الكون في مكانين غير مقدور فليس بصحيح، وقد انحلّ ما[2246] في الشُّبهة من المغالطة على خفائها ودقّتها، وأجود ما عورضت به أنّها تقتضي أن لا يكون الباري تعالى قادرًا على شيء أصلًا؛ لأنّ خلاف معلومه ممتنع الوقوع، ومعلومه واجب الوقوع، فلو لم يقع ما قد علم أنّه يقع لَانقلب علمه فيما لم يزل، وهو محال. وكلّ ما يجاب به عن ذلك فهو جوابنا في أفعال العباد.

2240 أ — بين.

2241 أ م: بكفرهم.

2242 أ: ساقتكم ولا كفرتم.

2243 أ — لا.

2244 م — لا.

2245 أ: إلي؛ م — لي.

2246 أ — ما.

[٢] مسألة

في التَّحسين والتَّقبيح

احتجّ على مذهبه بأنّ الله تعالى كلّف أبا لهب أن يؤمن، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كلّ ما أخبر عنه، وممّا أخبر عنه[2247] أنّه لا يؤمن، فقد كلّفه بأن يؤمن بالإخبار[2248] عنه أنّه لا يؤمن، وهذا تكليف الجمع بين الضِدّين.

الجواب: إنّ هذه الشُّبهة هي وشبهة العلم سواء، ولكنّا نخصّ هذه بجواب مفرد، ونقول: لا نسلّم أنّه تعالى أخبر في حياة أبي لهب أنّه لا يؤمن، ولِمَ لا تكون سورة تبّت أُنزِلت بعد موت أبي لهب؟ المحال إنّما يلزم لو كان تعالى قد أخبر –وأبو لهب حيّ– بأنّه لا[2249] يؤمن،[2250] وهو مع هذا مكلَّف أن يؤمن، وإذا كانت قد أُنزِلت بعد موت أبي لهب فقد اندفع الإشكال.

إن قيل: فيجب على هذا أن تقولوا: إنّه تعالى ما أخبر عن أقوام بأعيانهم أنّهم لا يؤمنون وهم أحياء.

قيل: كذلك نقول: إنّه لم يخبر عن أحد أنّه لا يؤمن وهو في حال الإخبار عنه مكلَّف بأن[2251] يؤمن.

إن قيل: فما قولكم في قوله تعالى ﴿إِنَّ الذينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُون﴾؟[2252]

قيل: إنّ هذه الآية وردت في حقّ أقوام مخصوصين، وقوله تعالى ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ أعمّ من قوله: «لا يؤمنون مدّة حياتهم» ومن قوله: «لا يؤمنون الآن»؛ لأنّه يمكن تقسيمه إلى كلّ واحد من القسمين، ومورد التَّقسيم مشترك بين القسمين، فلمَ لا يجوز أن يكون المراد «لا يؤمنون الآن» فقط؟ ولا يكون إخبارًا عن انتفاء الإيمان منهم طول حياتهم، فلا يلزم المحال.

إن قيل: فنحن نسألكم عن الآن الذي أخبر /[٤٢٨و] سبحانه عن أنّهم [2253]لا يؤمنون فيه فنقول: هل هم مكلَّفون فيه بالإيمان أم لا؟ والأوّل يلزم منه المحال المذكور في الشُّبهة، والثَّاني باطل؛ لأنّه لا يجوز على أصولكم أن يكون الحيّ العاقل في وقت من الأوقات غير مكلّف وهو عاقل؛ لأنّه يكون إغراء بالقبيح.

[2247] م – وممّا أخبر عنه.

[2248] أ: الاخبار.

[2249] م – لا.

[2250] أ: بأنه يؤمن لا.

[2251] أ م: بأنّه.

[2252] سورة البقرة، ٦/٢.

[2253] م – عن أنّهم.

قيل: يجوز أن يكون الآن الذي وقع فيه الإخبار عن هؤلاء أنّهم لا يؤمنون كانوا فيه خارجين عن صفة المكلّفين إمّا بنوم أو بإغماء أو بسكر،[2254] فلا يجتمع لهم في ذلك الآن كونهم مكلّفين بالإيمان ومخبَرًا عنهم أنّهم لا يؤمنون فيه، فاندفع الإشكال.

واحتجّ أيضًا بأنّ الكذب قد يحسن إذا تضمّن تخليص نبيّ من ظالم. وسأل[2255] نفسه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن يكون الحسن هناك هي التَّعريض[2256] لا الكذب؟**) وأجاب فقال: (**على هذا التَّقدير لا يبقى كذب في العالم؛ لأنّه لا كذب إلا ومتى أضمر فيه شيء صار صدقًا**).

يقال له: هذا لا يقتضي أنّه لا يبقى كذب في العالم، بل يقتضي أنّه لا يبقى كلام يمتنع أن يكون إلا كذبًا، وبين قولنا: «لا يبقى في العالم كذب أصلًا» وبين[2257] قولنا: «لا يبقى في العالم ما يجب أن يكون كذبًا، ويستحيل خروجه عن الكذبيّة» فرق ظاهر.

ونحن نقول بذلك ونلتزمه، وأنّه ليس في الإخبار ما يتعيّن كونه كذبًا وخبرًا عن غير مطابق، بل كلّ خبر فإنّه يحتمل أن يضمر فيه ما يصير به مطابقًا، فأيّ محذور يلزمنا إذا التزمنا ذلك؟

[٣] مسألة

في أنّه هل يجب في حكمته تعالى شيء أم لا؟

احتجّ على انتفاء وجوب اللُّطف بأنّ اللُّطف هو الذي[2258] يفيد ترجيح الدَّاعية بحيث لا ينتهي إلى حدّ الإلجاء، والدَّاعية الواصلة إلى ذلك الحدّ شيء ممكن الوجود[2259] في نفسه، والله تعالى قادر على جميع الممكنات، فوجب أن يكون قادرًا على إيجاد تلك الدَّاعية المنتهية إلى ذلك الحدّ من غير تلك الواسطة.

أقول: أمّا من قال من أصحابنا بوجوب اللُّطف المحصِّل[2260] دون اللّطف المقرِّب[2261] فلا يلزمه الجواب عن هذه الشُّبهة؛ لأنّه لا يقول بوجوب اللُّطف الذي يقوّي الدَّاعي فقط، وإنّما يقول بوجوب اللُّطف الذي

[2254] أ: بنوم أو غماء أو شكر.

[2255] م + نبيّ.

[2256] أ م: المعاريض.

[2257] أ م: ومن.

[2258] أ – هو الذي.

[2259] م: والوجود.

[2260] إن اللطف المحصِّل هو الذي بوجوده يُقْدِم المكلَّف على الطاعة باختياره، ومن دونه لا يُقْبِل على الطاعة. وإن عنصر الاختيار في التعريف هو للامتياز من شرط تمكّن التكليف؛ إذ إن الطاعة لا تتحقّق من دون تحقُّق الشرط، إلاّ أن الشخص في مثل هذه الحالة مجبرٌ على عدم الطاعة: «هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلَّف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يُطِعْ، مع تمكّنه في الحالين» انظر: **كشف المراد** للعلامة حلي، ص ٣٢٥.

[2261] اللطف المقرّب: «هو ما يكون المكلّف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌّ في

يحصِّل الطَّاعة، والمراد من اللُّطف عنده هو الأمر الذي يعلم الله تعالى أنّه إذا فعله أطاع زيد، ولا مفسدة في فعله فإنّه تعالى يجب في حكمته أن يفعل ذلك الشَّيء، وأصحاب[2262] هذا المذهب لا يقولون: المراد من اللُّطف ترجيح الدَّاعي، ليقال لهم: فهلّا رجّح الباري سبحانه داعي المكلّف ابتداء من غير واسطة اللُّطف، بل المراد من اللُّطف نفس وقوع الفعل اختيارًا. مثاله أن يعلم الباري أنّه إن[2263] حرّك[2264] هذه /[٤٢٨ظ] الشَّجرة في هذا الوقت أطاع زيد، فإنّه يجب عليه تحريكها،[2265] وما كان يمكن أن يطيع زيد بدون هذا اللُّطف؛ لأنّ المراد منه أن يطيع[2266] اختيارًا من تلقاء نفسه، وهذا مما[2267] لا يمكن أن يحصّله الباري تعالى؛ لأنّه لو حصّله إمّا بنفسه أو بأمر يوجِده فيه فيكون موجبًا بحصوله لما كانت تلك الطَّاعة اختيارًا من تلقاء نفسه، لكنّا فرضناها اختيارًا من تلقاء نفسه، هذا خلف.

وبهذه[2268] العلّة قال أصحابنا: إنّ خلْقَ شخص معصوم في كلّ زمان مستحيل؛ لأنّ العصمة لطف يمنع من اختصّ به[2269] عن الخطأ لا منعًا إيجابيًّا، بل منعًا اختياريًّا. وذلك بأن[2270] يتّفق أن يعلم الله تعالى أنّ في بعض الأزمنة يمكن إيجاد شخص إذا فعل الباري سبحانه أفعالًا مخصوصة أطاع هو اختيارًا أو تجنّب[2271] القبيح اختيارًا،[2272] فيوجِد ذلك الشَّخص ويفعل تلك الأفعال، فتجنّب القبائح كلّها، ويأتي بالواجبات كلّها فذلك هو المعصوم. وليس كلّ وقت يتهيّأ وجوده؛ لأنّه ليس جنسًا من الأجناس كالسَّواد والحركة.

فيقال: إنّ القديم سبحانه قادر على فعله متى شاء، ولا العصمة ممّا يمكن إيجادها؛ لأنّها[2273] عبارة عن تجنّب المكلَّف القبيح اختيارًا عند أفعال يفعلها سبحانه، ويعلم أنّه إذا فُعِلَت تجنَّبَ المكلَّفُ القبيحَ من تلقاء نفسه لا على سبيل الإيجاب، فالجمع بين هذا المفهوم ومفهوم إيجاد العصمة اضطرارًا متناقض.

وأمّا من قال بوجوب اللُّطف المقرّب، وهو الذي يكون المكلّف[2274] معه أقرب إلى تجنّب القبيح وفعل الطَّاعة بأن يقوى داعيه ويشتدّ عزمه، فله أن يقول: ليس كلّ معلول[2275] وجب عن[2276] علّة فإنّه من الممكن إيجاد ذلك المعلول بدون تلك العلّة؛ لأنّه من الجائز أن يكون حصول ذلك المعلول[2277] بدون تلك العلّة

التمكين، ولم يبلغ حدّ الإلجاء» انظر: **كشف المراد** للعلامة حلي، ص ٣٢٤.

[2262] م: الشيء أصحاب.

[2263] أ – إن.

[2264] أ م: حوّل.

[2265] أ م: تحرّكها.

[2266] م – زيد بدون هذا اللُّطف لأنّ المراد منه أن يطيع.

[2267] أ – مما.

[2268] م: وبهذا.

[2269] م – إنّ خلْقَ شخص معصوم في كلّ زمان مستحيل لأنّ العصمة لطف يمنع من اختصّ به.

[2270] أ: أن.

[2271] أ: وتجنّب.

[2272] م – تجنّب القبيح اختيارًا.

[2273] أ: فإنّها.

[2274] أ – يكون المكلّف.

[2275] أ م: معلوم

[2276] م: على.

[2277] أ: المعلوم.

مستحيلاً عقلاً، كما يقوله[2278] من أثبت العلم علّة موجبة للعالميّة، والكونَ علّة موجبة للكائنيّة: إنّ القديم تعالى يستحيل أن يوصف بالاقتدار على تحصيل العالميّة من دون العلم[2279] والكائنيّة من دون الكون، فمن الجائز أن تكون[2280] [زيادة] قوّة الدّواعي إلى الحدّ المخصوص أمرًا يستحيل أن يحصل[2281] ابتداءً إلا مع علّته،[2282] وهي اللُّطف الذي يوجب تلك القوّة ويقتضي تلك الزِّيادة.

وهذا الجواب يمكن أن يجاب به عن سؤال يمكن إيراده على الكلام الأوّل الذي ذكرناه في وجوب اللُّطف المحصّل، وذلك أنّ للخصم أن يقول: قولكم «نحن لا نوجب إلا[2283] اللُّطف المحصّل، وهو الذي يحصّل عنده فعلَ الطَّاعة، وتجنّبَ /[٤٢٩و] القبيح» ينقسم إلى قسمين:

أحدهما أن تقولوا: إنّ مع تحريك الشَّجرة يزداد الدَّاعي، فيقع الفعل وإن كان على سبيل الاختيار.

والآخر أن تقولوا: لا يزداد الدَّاعي، بل يقع الفعل فقط.

والقسم الأوّل يتوجّه عليه الإشكال المذكور، وهو أنّ[2284] الباري سبحانه قادر على فعل تلك الزِّيادة من دون توسّط اللُّطف الذي جعلتموه مقتضيًا لها. والقسم الثَّاني غير صحيح؛ لأنّه إذا لم يرجّح[2285] الدَّاعي شيئًا أصلًا باللُّطف فوجود اللُّطف كعدمه، فكما لم يفعل المكلَّف الفعل[2286] قبل اللُّطف كذلك لا يفعله بعده.

والجواب: أمّا أوّلًا فنختار القسم الأوّل، قولكم: «الإشكال وارد» قلنا: لا نسلّم أنّه من الجائز أن تكون زيادة القوّة المخصوصة أمرًا يستحيل حصوله بدون ذلك اللُّطف، كمعلول العلّة المعيّنة إذا كانا متساويين، ولا يكون أحدهما أعمّ من الآخر، وقد تقدّم شرح ذلك.

وأمّا ثانيًا فنختار القسم الثَّاني، قولكم: «إذا لم يرجّح الدَّاعي [شيئًا أصلًا باللُّطف] كان وجود اللُّطف كعدمه» قلنا: لمَ لا[2287] يجوز أن يقال: الدَّاعي قبل اللُّطف هو الدَّاعي بعد اللُّطف، فاللُّطف ما أثّر في الدَّاعي وإنّما أثّر في وقوع الفعل بذلك الدَّاعي[2288] من غير أن يتغيّر الدَّاعي.

[2278] م + يقوله.

[2279] م + والكائنيّة من دون العلم.

[2280] أ + من.

[2281] م – أن يحصل.

[2282] م: إلا وعلّته.

[2283] أ: إلى.

[2284] م – أنّ.

[2285] أ: يترجّح.

[2286] م – الفعل.

[2287] م – لا.

[2288] أ – الفعل بذلك الدَّاعي.

فإن قلتم: هذا قول بترجيح أحد الوقتين على الآخر من غير مرجّح. قلنا: صدقتم، لكنّا بيّنّا أنّ هذه[2289] القضيّة ليست كما يُتوهَّم، وأنّ التَّرجيح من غير مرجّح لا استحالة فيه، وإنّما الاستحالة في صدور الأثر عن غير مؤثّر،[2290] وبين الأمرين فرق ظاهر.

فإن قلتم: التَّرجيح في نفسه أثر، فترجيح من غير مرجّح هو تأثير من غير مؤثّر. قلنا: لا نسلّم أنّ التَّرجيح[2291] أثر؛ لأنّا لا نعني بالأثر إلا الأمر الموجود في الخارج، والتَّرجيح عبارة عن اختصاص أحد الوقتين دون الوقت بحصول الوقوع فيه، وهذا الاختصاص ليس أمرًا موجودًا في الخارج، بل هو نسبة[2292] الأثر إلى الوقت، فلو كان[2293] شيئًا موجودًا ليُطلب له مؤثّر، لكانت نسبة ذلك الشَّيء إلى الوقت أيضًا محتاجة إلى مؤثّر ولزم التَّسلسل، فثبت أنّ التَّرجيح ليس شيئًا موجودًا وإنّما هو اختصاص ما، ولا نسلّم أنّ مثل ذلك يحتاج إلى مؤثّر، ومن ادّعى الضَّرورة فيه قابلنا دعواه بمثلها.

واحتجّ على أنّ العوض غير واجب على الله تعالى بأنّه لو[2294] كان واجبًا لكان دفع الألم والمرض عن الغير دفعًا لتلك المنافع العظيمة، فكان يجب أن يقبح دفع الألم عن الغير، كما يقبح المنع من الفصد.[2295]

الجواب: إنّا قد كنّا قديمًا تكلّمنا في مجموعنا[2296] المسمّى **المجموع الواسطيّ** على هذه الشُّبهة، ونحن نذكر[2297] خلاصة ذلك هاهنا فنقول: إنّ العوض هو منافع خالية /[٤٢٩ظ] من تعظيم وتبجيل، والثَّواب منافع مقارِنة للتَّعظيم والتَّبجيل، والحاصل أنّ العوض منافع جسمانيّة فقط، والثَّواب منافع جسمانيّة ونفسانيّة، ومع ذلك فإنّ مقادير الثَّواب على جزء واحد من العبادة أضعاف مقادير العوض على جزء واحد من الألم، وهذه كلّها قواعد مقرّرة على أصولنا، وإذا كان كذلك فالمريض وإن حصل له بمرضه تلك المنافع الجسمانيّة، لكنّ المرض عائق له عن اكتساب العبادات البدنيّة المفضية إلى المنافع المركّبة من الجسمانيّة[2298] والنَّفسانيّة، ولا نسبة إلى المنافع المسمّاة بالأعواض إليها في جلالها وعظمها، ولو لم يكن بينهما من الفرق –إلا أنّ العوض عندنا منقطع والثَّواب دائم– لكان ذلك كافيًا بحسن[2299] مُداراة المريض ودفع الألم عنه ليتوصّل بزوال المرض العائق

[2289] م – أنّ هذه.

[2290] م – مؤثّر.

[2291] م – في نفسه أثر فترجيح من غير مرجّح هو تأثير من غير مؤثّر قلنا لا نسلّم أنّ التَّرجيح.

[2292] أ م + ما.

[2293] أ م: كانت.

[2294] م – لو.

[2295] أ م: القصد. | «الفصد: شَقُّ العِرْقِ وقطعه حتّى يسيل، يقال: فَصَدَ النّاقَةَ، يَفصِدُها، فَصدًا، أيْ: شَقَّ عِرْقَها ليستخرج دمها. ويأتي الفَصْدُ والفِصادُ بمعنى السَّيلان، يقال: انفصد الشَّيء وتفصَّد، أي: سال.» **لسان العرب** لابن منظور «فصد». بالمعنى الاصطلاحي هو وسيلة لعلاج الإنسان ووقايته من الأمراض، وهو شَقُّ العِرْقِ بإبرة ونحوها بقصد إخراج كمّيّة من الدَّم من أحد أجزاء البدن وطرحها خارجه، ويكون إمّا بسبب كثرة الدَّم، وإمّا لِرَداءَته وفساده. ويشبه الفَصد في هذا العصر التَّبَرُّع بالدَّم.

[2296] أ: تكلّمنا ومجموعنا.

[2297] م – نذكر.

[2298] م – من الجسمانيّة.

[2299] م: فحسن.

عنه[2300] إلى التَّمكّن من فعل ما يكون سببًا لتلك المنافع الجليلة التي لا تحيط العقول بوصفها،[2301] وفارق ذلك المنع من الفصد،[2302] فإنّ الذي يمنع من الفصد[2303] يمنع من ألم حقير يتعقّبه نفع عظيم، وهو زوال الدَّم الفاسد المؤذّي للمزاج، فيكون مانع الفصد[2304] مُضِرًّا بصاحبه، ومانع المرض أزال ما يمنع[2305] عن فعل السَّبب المفضي إلى نعيم الأبد، فأين أحد الموضعين من الآخر!

وقد بان لي الآن ضعف هذا الجواب، فإنّه لا يتمشّى في أمراض البهائم؛ لأنّها غير مكلَّفة، والوجه أن يقال: هذه الشُّبهة لا تتوجّه لو كان التَّداوي علّة في زوال المرض، وأصحابنا لا يقولون بذلك، ويزعمون أنّ الله تعالى هو[2306] الممرِّض وهو المعافي، وأنّ حصول البرّ عقيب التَّداوي ما كان بالتّداوي، بل من فعل الله تعالى بجري العادة، وليس للأشعريّة أن يُنازِع في ذلك؛ لأنّ أصول مذهبهم يقتضي موافقة أصحابنا على ذلك، بل كلّ ما يحدث في العالم عندهم من فعل الله تعالى.[2307]

واعلم أنّ أصحابنا إنّما احتاجوا إلى القول بالعوض؛ لأنّهم ذهبوا إلى أنّ المرض شيء يفعله الله تعالى في الحيوان إمّا مبتدأ أو متولّدًا، ولو قالوا: "إنّ المرض أمر يَحدُث من طبائع الأغذية التي يتناولها الحيوان كالحمَّى وغيرها أو من عارض خارجيّ كالمرض من الجراح والشِّجاج ونَهْش الحيوان" لَاستغنوا عن تكلّف الكلام في العوض، وأصول شيخنا أبي الحسين رحمه الله يقتضي أن يذهب إلى هذا المذهب، وأن يكون مرض الإنسان منسوبًا إليه إن كان هو الذي اغتذى بما يضرّه، أو إلى آخر غيره إن كان هو الذي ناوله ذلك الغذاء كما يُنسَب هلاك[2308] المسموم إلى من سمّه، وكذلك يُنسَب مرض الجروح إلى من جرّحه والمنهوش إلى ما نهّشه، وقد عرض أبو الحسين رحمه الله ببعض هذا /[٤٣٠و] في **الغرر**، وقال:[2309] «إنّ الأمراض متولّدة عن طبائع الأغذية»، لكنّه قال: «فيجب أن يكون فعلًا لفاعل الطَّبائع، وهو الله سبحانه». فيجعل الأمراض بهذا الطَّريق فعلًا لله تعالى.

ولقائل أن يقول له: لا نسلِّم أنّه يجب أن يُنسب فعل مزاج الغذاء والدَّواء إلى فاعل طبيعتهما إلا إذا كان فاعل الطبائع هو الذي حصّل شرائط التَّأثير كلّها وأزال المانع، ولم يكن لغيره ماسّة أصلًا في شيء من ذلك، فأمّا إذا كان غيره هو فاعل شرائط التَّأثير فلا نسلّم أنّ الفعل يجب أن يكون منسوبًا إلى فاعل الطَّبائع كمن سقى غيره سمًّا فقتله، فإنّ القتل منسوب إلى السَّاقي لا إلى الله تعالى الذي فعل الطَّبيعة السَّميّة في تلك الحشيشة.

[2300] م – ليتوصّل بزوال المرض العائق عنه.
[2301] أ: بوضعها.
[2302] أ م: القصد.
[2303] أ م: القصد.
[2304] أ م: القصد.
[2305] أ م + وقصد.
[2306] م – هو.
[2307] م – بجري العادة وليس للأشعريّة أن ينازع في ذلك لأنّ أصول مذهبهم يقتضي موافقة أصحابنا على ذلك بل كلّ ما يحدث في العالم عندهم من فعل الله تعالى.
[2308] أ – بما يضرّه أو إلى آخر غيره إن كان هو الذي ناوله ذلك الغذاء كما يُنسَب هلاك.
[2309] م + وقال.

وذلك لأنّ تلك الطَّبيعة ليست توجب التَّلف بذاتها سواء حصلت في معدة الإنسان أو لم تحصل، بل إنّما توجب بشرط حصولها في المعدة وعدم ما يبطل فعلها كالدِّرياق، فالتَّلف منسوب إلى السَّاقي الذي سقاها الغيرَ صرفًا غير مقرنة بما يمنعها من التَّأثير، وكذلك يذمّ العقلاء السَّاقي لا فاعل الطَّبيعة السَّميّة. فالحاصل أنّ المرض إن كان من طبائع الأغذية كان البرّ[2310] من طبائع الأدوية، ولا يكون واحد منهما[2311] من فعل الله تعالى، فقد اندفعت الشُّبهة التي[2312] ذكرها المصنّف. وإن كان المرض من فعل الله تعالى لا من الأغذية كانت الصِّحّة من فعل الله تعالى أيضًا لا من التَّداوي، فتندفع الشُّبهة المذكورة أيضًا.

واحتجّ على أنّ الثَّواب غير واجب على الله تعالى بأنّ لله[2313] سبحانه وتعالى[2314] على العبد من النِّعَم ما يحسن معه التَّكليف بهذا القدر من الطَّاعات،[2315] فوجب أن لا يوجب الطَّاعة الثَّواب كما في الشَّاهد.

الجواب: أنّه لو كان التَّكليف لمنفعة عائدة على الباري سبحانه لجاز أن يقال مثل هذا الكلام كما في الشَّاهد، فإنّ سيّد العبد إذا كانت نِعَمُه عليه ظاهرة حَسُن منه استخدامه وتكليفه[2316] المشاقّ؛ لأنّ في ذلك منافع السَّيّد وقضاء حوائجه، لكنّ التَّكليف الإلهيّ خارج عن هذا؛ لأنّه لا منفعة له سبحانه فيه ولا نِعَمُه علينا كانت ليُتَعوَّضَ عنها بتكليفنا، بل إنعامه مجرّدُ إحسانٍ وتفضّلٍ، والتَّكليف كان لأمر آخر، وذلك لأنّه سبحانه لما أنعم أنعم بما تقتضي حكمته سبحانه الإنعام به، وكان في المقدور نوع آخر من الإنعام لا تقتضي الحكمة[2317] الابتداء به، وإنّما تقتضي الحكمة[2318] فعله جزاءً على طاعة وذلك هو الثَّواب، فإنّه منافعُ خالصةٌ صافيةٌ من كلّ شوب وكدر مفعولةٌ على وجه /[٤٣٠ظ] التَّعظيم والتَّبجيل، وهذا الشَّيء يقبح إيصاله إلينا على وجه الابتداء؛ لأنّ تعظيم من لا يستحقّ التَّعظيم قبيح، فإنّه يستقبح من الملك أن يعظّم واحدًا من أفناء النَّاس حسب تعظيمه لقائد[2319] جليل قد أبلى في تصرّفه وبذل نفسه في الجهاد عنه، ولو دخل واحد من عوام النَّاس إلى الملك فقام له قائمًا وأجلسه إلى جانبه، ولم يكن لذلك سببٌ أصلًا لَعُدَّ سفيهًا واستحقّ الذَّمّ، فلمّا كان هذا متقرّرًا في الحكمة الإلهيّة حسب تقريره بيننا اقتضى جوده تعالى ورحمته وإنعامه، إن شرع للمكلَّفين شرائع ونصب لهم قوانين أمرهم فيها ونهاهم وعرضهم بإمساك أوامره والانتهاء عن نواهيه، كذلك النَّعيم العظيم المقارن للتَّبجيل والتَّعظيم[2320] الذي لا يمكن إيصاله إليهم إلا بطريق التَّكليف، فإذًا التَّكليف من ذاته يتضمّن الثَّواب ويقتضيه؛

[2310] أ م: أكبر.

[2311] م: منها.

[2312] أ م: الذي.

[2313] أ: الله.

[2314] م – بأنّ لله سبحانه وتعالى.

[2315] أ: الطاعة.

[2316] أ: تكليف.

[2317] الحكمة: «علم يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطَّاقة البشريّة، فهي علم نظريّ غير آليّ. وقيل: الحكمة في اللغة العلم مع العمل. وقيل: الحكمة يستفاد منها ما هو الحقّ في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان. وقيل: كلّ كلام وافق الحقّ فهو الحكمة. وقيل: الحكمة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو. وقيل: هي وضع الشَّيء في موضعه. وقيل: هي ما له عاقبة محمودة». **التَّعريفات** للجرجانيّ، ص ١٢٣-١٢٤.

[2318] م – الابتداء به وإنّما تقتضي الحكمة.

[2319] أ م: لقائل.

[2320] أ – المقارن للتَّبجيل والتَّعظيم.

لأنّه الأمر الذي فعل[2321] لأجله والغاية التي أجرى به إليها. فقد سقط مع فهمه ذلك ومعرفته قوله: «ولِمَ قلتم إنّ الثّواب واجب على الطّاعة»، وبان أنّ ذلك باب آخر غير إحسان المولى إلى[2322] عبده ليخدمه ويسعى بين يديه في قضاء حوائجه.

[٤] مسألة

في أنّه تعالى [هل] يفعل الأفعال لغرض أم لا؟

قال صاحب الكتاب: (**إنّه [لا] يفعل لغرض[2323] أصلًا**). واحتجّ على ذلك بأنّ من[2324] يفعل لغرض[2325] يكون مستكمِلًا بذلك، والمستكمِل بغيره ناقص بذاته.

أقول: ألم[2326] تذكر هذا الاحتجاج على أنّه شبهة لمنكري كونه تعالى عالمًا، وقلتَ في الجواب: «حديث الكمال والنُّقصان خطابيّ» فما أسرع ما أُنسيتَ ذلك، وأيضًا فإنّك اقتنعتَ في الجواب هناك بأن قلتَ: «هذا النَّوع من الخطابة معارض بمثله، وهو أنّ العلم صفةُ كمالٍ والجهلَ صفةُ نقصانٍ، ويتعالى الله عن النُّقصان» ونحن نكيل لك بِضاعَتك[2327] فنقول: هذه الخطابة هاهنا معارضة بمثلها، وهو أنّ من يفعل شيئًا ولا غرض له في فعله يذمّه العقلاء ويقولون: إنّه سفيه يفعل ما لا حكمة في فعله، والباري تعالى يتنزّه أن يكون في مظنّة الذَّمّ.

واحتجّ فقال: (**كلّ غرض يفرض فهو من الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداء، فيكون توسّط ذلك الفعل عبثًا**).

ثم سأل نفسه فقال: (**لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الفعل لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة؟**).

وأجاب فقال: (**الذي يصلح أن يكون غرضًا ليس إلا إيصال اللَّذة إلى العبد، وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط**).

/[٤٣١و] يقال له: لا نسلّم أنّ الغرض لا يمكن أن يكون إلا[2328] ذلك، ولِمَ لا يجوز أن يكون الغرض أمرًا آخر غير راجع إلى العباد أصلًا؟ وأيضًا فلمَ لا يجوز أن يكون في الوجود شيئان لا يصحّ وجود أحدهما

[2321] م – فعل.

[2322] م: أنّ.

[2323] أ م: الغرض.

[2324] أ – من.

[2325] أ م: الغرض.

[2326] أ: أقول لم.

[2327] أ م: بضاعك.

[2328] أ: إلى.

إلا[2329] مع الثَّاني أو بعد الثَّاني، فيفعل هذا الفعل؟ ذلك مثاله أن[2330] يريد سبحانه إيجاد[2331] العلم في ذات من الذَّوات فيفعل الحياة فيها ليفعل العلم؛ لأنّ العلم بدون الحياة لا يصحّ وجوده، ويكون غرضه من إيجاد العلم نفس إيجاده فقط لا لأمر آخر من منفعة لبعض الموجودات أو مضرّة لهم، فهذا شيء قد فرضناه مفعولًا لا لغرض، وهو خارج عمّا ذكرتَ، وأيضًا فقد بيَّنّا أنّ الباري تعالى يقبح منه إيجاد لَذَّات مخصوصة إلا على وجه مخصوص، وأنّ[2332] التَّكليف جُعِل طريقًا إلى إيجاد تلك الملاذّ المخصوصة للبشر، ولولاه لم يصلوا إليها.

ثم حكى حجّة أصحابنا وهي: (**أنّ الفاعل لغير غرض عابث، والعبث غير جائز على الله تعالى**). وأجاب فقال: (**إن أردتم بالعبث الفعل الخالي عن الغرض فهو استدلال بالشَّيء على نفسه، وإن أردتم [به غيره] فبيّنوه**).

يقال له: رتّبتَ الكلام هكذا، لو فعل لغير غرض لكان ذلك الفعل هو المسمّى بين العقلاء عبثًا، لكن العقلاء يستحسنون ذمّ فاعل هذا الفعل كما يستحسنون ذمّ الفعل الذي نسمّيه ظلمًا، والباري تعالى لا يجوز أن يفعل فعلًا يستحقّ به الذَّمّ. فلو كانوا قد اقتصروا في إفساد كونه فاعلًا لغير غرض على مجرّد كونه عابثًا فقط لكان ذلك[2333] إلزام الشَّيء على نفسه، لكنّهم لم[2334] يقتصروا[2335] عليه، بل بيَّنوا أنّه يكون مستحقًّا للذَّمّ، والحكيم سبحانه لا يجوز أن يستحقّ الذَّمّ بحال.

واعلم أنّ هذا القول هو بعينه قول الفلاسفة؛ لأنّهم يقولون: إنّه تعالى موجب بالذَّات لا يفعل لغرض أصلًا، بل الأفعال تفيض عنه كما يفيض النُّور عن قرص الشَّمس من غير أن يكون للشَّمس غرضٌ في إفاضة النُّور.

وبالجملة فهذا الرَّجل اجتهد في ردّ مذهب أصحابه إلى محض الفلسفة في أكثر المسائل.[2336]

[2329] أ: إلى.

[2330] م: مثاله وأن.

[2331] م – إيجاد.

[2332] أ: مخصوص أنّ.

[2333] م: تلك.

[2334] م – لم.

[2335] أ م: ينتصروا.

[2336] أ – المسائل.

[الرُّكن الرَّابع في السَّمعيّات]

[القسم الأوّل في النُّبوات]

[١] مسألة

في إثبات النُّبوّة

اعلم أنّ أصحابنا قد أجمعوا على أنّ من لا يقول بالعدل لا يمكنه إثبات النُّبوّات؛ لأنّ الطَّريق إلى إثبات النُّبوّة هي المعجزة، ويحتاج الاستدلال بها إلى مقامين:

أحدهما: أنّ الله تعالى هو الفاعل لها؛ لأنّه إن جاز أن يكون الفاعل لها غيرَه إمّا ملك أو شيطان أو كوكب أو قوة /[٤٣١ظ] من قوى المركَّبات أو نفس من النُّفوس البشريّة لم يدلّ على صدق المدَّعي.

والمقام الثَّاني: أنّ الله[2337] تعالى إنّما فعلُها تصديقٌ منه سبحانه للدَّعوى؛ لأنّه إن جاز أن يفعلها لا للتَّصديق بل لإضلال البشر وإغوائهم لم يثبت صدق المدّعي.

أيضًا قالوا: ونحن [نقول] بالعدل[2338] سقط عنّا البحث في هذين المقامين. أمّا المقام الأوّل؛ فلأنّ[2339] تمكينه من ظهور المعجزة يجري مجرى فعله لها، فسواء كانت من فعله أو كانت من فعل غيره، إلا أنّه لم يمنع من ظهورها عقيب الدَّعوى ثم فعل ذلك، فإنّها تدلّ على صدق المدَّعِي كما أنّ من قال: «إنّه صدقي أنّني أقوم في المجلس فأتقدّم إلى الملك فيعطيني خاتمه من إصبعه عقيب الدَّعوى» ثم فعل ذلك، فإنّه لا فرق بين تصديق المَلِك له بأن يدفع إليه الخاتم وبين أن يمكنه من أخذ الخاتم وإن لم يدفعه إليه فعلًا.

قالوا: وأمّا المقام الثَّاني فهو أظهر؛ لأنّ الله تعالى حكيم لا يجوز أن يظلم[2340] عباده، ولا يقصد إغوائهم وإفسادهم.

قالوا: فأمّا المجبّرة فلا يمكنهم إثبات أحد المقامين:

[2337] أ — الله.

[2338] أ: العدل.

[2339] م — فلأنّ.

[2340] أ م: يظل.

أمّا المقام الأوّل: فاعتمادهم فيه على أنّه تعالى لا يجوز أن يقع شيء من المقدورات إلا بقدرته وإرادته، وغيرُه على الإطلاق ليس بفاعل أصلًا؛ لكنّا قد بيَّنّا ضعف ذلك، وفساد احتجاجهم عليه.

وأمّا المقام الثّاني: فسأذكر ما قاله هذا المخالف فيه، قال: (**أمّا اعتذار المعتزلة عنه على أصولهم في التَّحسين والتَّقبيح فضعيف؛ لأنّه إنّما يجب على الله تعالى كشف الحال في ذلك لو لم يحتمل ظهور المعجزة وجهًا آخر سوى دلالته على تصديق الله تعالى ذلك المدّعي. فأمّا لمّا احتمل [ذلك واحتمل] غيره فلو قطع المكلّف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التّقصير من قِبَل العبد، لا من قبَل الله تعالى. وفي[2341] ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال، ألا ترى أنّه لم يقبح إنزال المتشابهات من الله تعالى، لما[2342] أنّها محتملة غير قاطعة، فكذلك هاهنا. وأيضًا فإنّه سبحانه يُعين الكفرة على المسلمين، ويمكِّنهم من قتل أوليائه، والمسلمون قد يجتهدون في الدُّعاء وسؤال المعونة على الكفَّار، وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم، والكفَّار يقولون في دعائهم: «اللّهم انصر أحبّ الفئتين إليك! وإن لم ترض بما عرفتَه من تكذيب هذا المدَّعي ومخالَفتِه وأصحابِه[2343] فاسلُب عنَّا ما أعطيتنا من القوى». والباري سبحانه قد لا يفعل ذلك، فيجب أن يكون هذا موهمًا[2344] لتصديق الكفرة، فلمّا لم يلزم ذلك وكذا ما قالوه**).

قال: (**فالجواب الحقّ: [أنّه] مبنيّ على مقدّمة /[٤٣٢و] [واحدة]. وهي أن تجويز الشَّيء لا ينافي القطع بعدمه، فإنّا نجوّز أن[2345] يخلق الله تعالى إنسانًا شيخًا في الحال من غير الوالدين، وأن يقلب الأنهار دمًا والجبال ذهبًا، ثم إنّا مع [هذا] التَّجويز نقطع بأنّه لم يوجد، ولأنّه من واجه غيره بالشَّتم فعبس المشتوم وجهه، ونظر إلى الشَّاتم شزرًا علم بالضَّرورة غضبه، وكذلك القول في حمرة[2346] الخجِل وصفرة الوجِل، مع أنّ حصوله ابتداءً بدون الغضب ممكن.**

وإذا ثبت هذا فنقول: إنّ المحدث لهذه المعجزة هو الله تعالى؛ لِما قدّمناه من أنّ جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى، وإنّما قلنا: إنّها دالّة على التَّصديق؛ لما أنّا لمّا رأينا النَّبيّ عليه السَّلام يقول: "يا إلهي إن كنتُ صادقًا في دعواي الرِّسالة فسوّد وجه القمر مثلًا" وكما قال النَّبيّ عليه السَّلام ذلك اسودّ القمر، صرنا مضطرّين إلى العلم بأنّه تعالى صدّقه في تلك الدَّعوى، ولذلك فإنّ كلّ من أقرّ في[2347] القرون الماضية بأنّ هذه المعجزة من فعل الله تعالى آمن بصدق المدَّعي، ولم يبق له فيه شكّ، وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل لا يقدح في هذا العلم الضَّروريّ كما ضربناه من المثال).

2341 م — وفي.

2342 أ — لما.

2343 أ: المدعي مخالفة أصحابه، م: المدعي ومخالفته أصحابه. أي وإن لم ترض بما عرفتَه من تكذيب هذا المدَّعي ومن مخالفته ومخالفة أصحابه.

2344 أ م: متوهما.

2345 أ — أن.

2346 أ م: خجل.

2347 م: من.

أقول: إنّا قبل الخوض في هذا الكلام عليه نقدّم مقدّمة، وهي الفرق بين فعل ما يوهم ظاهره القبيح – إذا كان قد[2348] تقدّم في العقول دلالة قاطعة على أنّ ظاهر ذلك الفعل لا يجوز أن يكون مرادًا– وبين فعل ما يوهم ظاهره القبيح –إذا لم يكن في العقول دلالة قاطعة على أنّ ظاهر ذلك الفعل غير مراد–، ولا شبهة أنّ بين الصُّورتين فرقًا جليًّا، فإنّ الملك إذا قال من اللَّيل لجلسائه: "إنّ فلانًا في غد سيحضر مجلسي، ويدّعي أنّه وكيلي، ويقول: "إنّ علامة صدقي أنّ الملك ينزع قلنسوته الآن"، فإذا رأيتموني عقيب قوله أنزع قلنسوتي فلا تصدّقوه في تلك الدَّعوى، فإنّي أريد أن أنزعها في ذلك الوقت لغرض آخر". فإنّ الجلساء إذا شاهدوا نزْعَ القلنسوة عقيب تلك الدَّعوى لا يلتفتون إليها، ولا يأخذون بظاهر الحال؛ لأنّه قد تقرّر عندهم ما يبطل هذا الظَّاهر، فصار له حكم العدم بما[2349] تقدّم عندهم من أنّ هذا لا يدلّ على تصديقه، فأمّا إذا لم يقدّم الملك إلى[2350] جلسائه هذا القول، وحضر المدَّعِي، وذكر أنّه وكيله، وسأل التَّصديق بنزع القلنسوة فنزعها الملك فصدّقه الجلساء، فإنّه لا يجوز للملك أن يُلزِم الجلساء[2351] ويقول لهم: «كيف عجّلتم وصدّقتموه! وهلّا توقّفتم وقلتم: يجوز أن يكون[2352] الملك نزع القلنسوة لا لأجل التَّصديق، فإنّه لم يتعيّن محامل نزع القلنسوة /[٤٣٢ظ] وينحصر في تصديق هذا خاصّة، فقد فرّطتم حيث صدّقتموه مع جواز أن لا يكون غرضي التَّصديق»، ومعلوم أنّ الملك متى قال ذلك سفّهه العقلاء، ولاموه على لومه الجلساء، عنّفوه على تعنيفه لهم، وقالوا له: "أنت باللّوم والذَّمّ والسَّفه أحقّ منهم؛ لأنّك لم تقدّم إليهم كلامًا ولا فعلًا يقتضي وجوب تكذيبهم للمدَّعِي، ولا وجوب توقّفهم في أمره، بل أردتَ منهم أن يتوقّفوا فيه أو[2353] يكذّبوه بمجرّد احتمالٍ مرجوح"، لا يعمل العقلاء عليه، كما لا يعملون على أنّه يجوز أن يكون هذا الحائط يقع فينبغي أن يُهرَب من تحته وإن كان صحيحًا محكمًا، وأنّ هذا الطَّعام يجوز أن يكون مسمومًا فينبغي أن لا يؤكل وإن لم[2354] يظهر أمارة إلقاء السَّمّ فيه.

فقد ظهر الآن وتقرّر الفرق بين الفعلين الذيْن يوهم ظاهر كلّ منهما القبيح، إذا تقدّمت الدَّلالة على أنّ أحدهما غير مراد الظَّاهر، ولم تتقدّم الدَّلالة على أنّ ظاهر الآخر غير مراد.

فنقول: [لِمَ] لا يجوز أن يكون الباري تعالى يفعل المعجزة لا لغرض التَّصديق، ويكون تكليف البشر أن[2355] لا يصدّقوا صاحب الدَّعوى لمجرّد احتمال أنّها قد لا يراد بها التَّصديق؛ لأنّ ذلك قبيح كما ضربناه من[2356] المثال في الصُّورة الثَّانية. فأمّا إنزال المتشابهات فهو من قبيل الصُّورة الأولى؛ لأنّه تعالى قد قرّر في العقول قبل إنزال المتشابهات أدلّة قاطعة على أنّه ليس بجسم، ولا في جهة، وأنّه حكيم لا يسفه، وعادل لا يجور،[2357] فكأنّه سبحانه قد قال لنا قبل إنزال المتشابهات: "إذا رأيتم من كلامي فيما بعد ما يدلّ على أيّ جسم أو أيّ

[2348] م — قد.

[2349] أ: ما.

[2350] م: أن.

[2351] أ + فإنّه لا يجوز للملك أن يلزم الجلساء.

[2352] أ + بين.

[2353] م: أن.

[2354] أ – لم.

[2355] م: لأن.

[2356] أ — من.

[2357] أ م: لا يجوز.

أريد الفواحش أو أفعلها فلا تقفوا مع ظاهره، واطلبوا له تأويلًا إمّا ظاهرًا أو خفيًّا" فبهذه[2358] الطَّريق حسن منه إنزال المتشابهات، ولولا ذلك لكان إنزالها قبيحًا، وخرج على ما ذكره من دعاء المسلمين بالنَّصر ودعاء[2359] الكفَّار بالنَّصر، فإنّه تعالى قد قرّر صدق الإسلام وصحّته في العقول وفساد مخالفة له، فلم يبق مع ذلك التَّقرير التفات إلى ما يوهم نقيض ذلك؛ لأنّ تلك الموهمات لها حكم العدم بالإضافة إلى الدَّلالة العقليّة المقرّرة من قبلها في الأذهان.

فقد ظهر بهذا التَّحقيق أنّ مذهب المعتزلة في العدل نافع لهم في إثبات النُّبوّة، وأنّ من خالف العدل يلزمه هذا الإشكال، ولا يمكنه الانفصال عنه.

فأمّا الجواب الذي أجاب به على أنّه مشترك يصحّ منّا ومنهم استعماله فليس بصحيح، ولا يرتضيه أصحابنا.

أمّا قوله: «تجويز الشَّيء لا ينافي القطع بعدمه» فباطل؛ لأنّ الجمع بين تجويز الشَّيء وبين القطع بعدمه جمع بين السَّلب والإيجاب، /[٤٣٣و] وهو من أظهر الأشياء استحالةً في البديهة، وكيف يقول هذا وهو القائل في هذا[2360] الكتاب: «إنّ العلم لا يكون علمًا حتّى يكون جزمًا بالثُّبوت بحيث لا يبقى لنقيضه احتمال أصلًا»؟ فأمّا اعتقادنا فيمن نراه شيخًا أنّه وُلِد طفلًا، وتدرَّج إلى أن صار شيخًا، وأنّه لم يُخلَق دفعة واحدة، فإن كان الإلزام فيمن نعرفه من البشر فذاك علم يقينيّ؛ لأنّا شاهدناه طفلًا، ثم تدرَّج إلى الشَّيخوخة، فهو علم حاصل من طريق الحواسّ، وإن كان فيمن لم نعرفه فإنّا لا نسلّم أنّ ذلك علم يقينيّ، بل هو ظنّ غالب، طريقه استمرار العادة عند من يجوّز خرق العادات في كلّ الأزمنة، وأمّا من لا يجوّز ذلك فهو عنده علم استدلاليّ، ولا يجوز نقيضه، ولا يمكن على مذهبه أن يكون خلقًا[2361] دفعة واحدة.

وكذلك القول في انقلاب ماء دِجْلَة[2362] ذهبًا [دمًا] أو زئبقًا، وانقلاب الجبال ذهبًا، فإنّ هذا كلّه ما لم نشاهده، لا نكون عالمين به علمًا يقينيًّا، بل نظنّه ظنًّا غالبًا أو يكون علمًا عند من لا يجوّز انحراف العادات في كلّ الأزمنة، لكنّه لا يسلّم تجويز النَّقيض، وأمّا قَطُوبُ الغضبان وصفرة الوجِل وحمرة الخجِل، فكلّ هذه هي اعتقادات ظنّيّة لا قطعيّة، وكذلك ينكشف الأمر كثيرًا أنّ تلك الألوان والهيئات حدثت لأمر آخر، ولو كانت علومًا قطعيّة لاستحال أن ينكشف كونها غيرَ مطابقة لمعتقداتها؛ لأنّ العلم يستحيل أن ينقلب ذاته فيصير غيرَ علم كما يستحيل أن ينقلب الجوهر فيصير غيرَ جوهر.

وأمّا قوله: «إنّ كلّ من أقرّ في القرون السَّالفة بأنّ المعجزة من الله تعالى أقرّ بصحّة النُّبوة، ولم يقفوا[2363] على العلم بأنّ إظهارها كان لمجرّد التَّصديق»، فإنّه يقال له: ذلك إمّا لأنّهم كلّهم كانوا يعتقدون حكمة الله تعالى

2358 أ م: فهذه.

2359 أ – المسلمين بالنَّصر ودعاء.

2360 م: القائل وهذا.

2361 أ م: خلق.

2362 أ م: ما دخله.

2363 أ: يتوقّفوا؛ م: يتّفقوا.

وعدله، وأنّه لا يجوز منه أن يفعل المعجزة التي تدلّ ظاهرها على التَّصديق وليس مراده التَّصديق، أو أن يكون العلماء منهم وأولو الألباب يعرفون ذلك فيعلمون صدق المدَّعي، والباقون لا يعرفون ذلك، فيكون تصديقهم للمدّعي لا عن علم قاطع، بل مجرّدُ اعتقاد كاعتقاد[2364] المقلّد.

واعلم أنّ القضيّة القائلة[2365] «تجويز الشَّيء لا ينافي القطع بعدمه» قضيّة يُعلَم بطلانُها بالبديهة، والتزام كون الاعتقاد لاستمرار[2366] الأمور العاديّة ظنًّا غالبًا أهون وأقرب من تصحيح تلك القضيّة المعلومة الفساد بالبديهة. ونقول: سلّمنا أنّ تجويز وجود ضدِّ[2367] الأمور العاديّة[2368] لا ينافي القطع بعدمه، لكن ذلك إنّما يتمّ ويصحّ في الأمور العاديّة المستمرّة لا في الأمور التي ليست بعاديّة /[٤٣٣ظ] ولا مستمرّة، فلمَ قلتَ: إنّ إرادة الباري تعالى بالمعجزة مجرّد التَّصديق لا غير من الأمور العاديّة المستمرّة؟ حتّى يكون تجويز نقيض ذلك تجويزًا لأمر خارج من الأمور العاديّة. يبيّن[2369] ذلك أنّ الباري تعالى على أصولكم لا يزال يخلق الكفر في الكافر[2370] والفسقَ في الفاسق، ومن عادته إضلال البشر وإغوائهم، وتزيين الجهل والخطأ لهم، فلا يستمرّ لكم دعوى اطّراد العادة في أنّ أفعاله تعالى وإراداته ليست إلا على مطابقة الحكمة واعتماد الصَّلاح لا غير.

وإذا كان كذلك فقد فارقت أفعاله تعالى في هذا الباب ما ضربه من المثال، وهو «أن تجويز انقلاب ماء البحر دمًا لا ينافي القطع بعدم انقلابه، وتجويز [وجود] شيخ دفعة من غير أبوين لا ينافي القطع بعدم وجوده»، كذلك ما رأينا ولا سمعنا بحرًا انقلب ذهبًا أو دمًا أو زئبقًا، ولا شيخًا وُجِد دفعة من غير أبوين، ولو كان مثل ذلك ممّا قد وقع مرارًا وتكرُّرًا لم نقطع[2371] بعدم وقوعه الآن؛ لأنّه [لا] يكون بتكرار وقوعه خارجًا من[2372] جملة الأمور العادية المستمرّة، فيزول عنه الوجه الذي لأجله قطعنا بعدم وقوعه مع تجويز وجوده في العقل. فقد بان أنّ قياس أفعال الباري على هذه الصُّورة العادية غير مستمرّة على أصولهم في الجبر،[2373] فبطل التَّمثيل والإلحاق.

ثم إنّ صاحب الكتاب تكلّم في إثبات النُّبوّة المحمَّديّة، واستدلّ عليها بوجوه،[2374] ثم اعترضها باعتراضات كثيرة ولم يجب عنها، ثم ذكر شبهة اليهود وقرّرها ولم يجب عنها إلا بجواب قد اعترضه في ضمن تقرير الشُّبهة وسنذكر ذلك، ثم ذكر قول البراهمة أنّ النُّبوة لا فائدة فيها؛ لأنّ العقل يغني عنها، وشرع في الجواب عن ذلك بذكر فوائد البعثة على وجه التَّفصيل، وأطال في ذلك جدًّا. وقد وقفتُ على رسالة لبعض قدماء الإسماعيليّة

2364 م — كاعتقاد.
2365 م — القائلة.
2366 أ: الاستمرار.
2367 أ: ضدًّا.
2368 أ: العادة.
2369 م: بيّن.
2370 م + الكافر.
2371 أ م: وتكرّر لم ينقطع.
2372 أ: عن.
2373 م: الخبر.
2374 م: الوجوه.

يذكر فيها فوائد التَّعليم، وأَظنُّ صاحب الكتاب وقف عليها، وحسنت عنده فنقلها إلى هذا الموضع؛ لأنِّ رأيت كثيرًا من ألفاظ الرِّسالة بعينها منقولة في[2375] **المحصّل**.

فمن جملتها قوله: «إنّ كلّ جنس تحته أنواع، فإنّه يوجد فيما بين تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها، وكذا الأنواع بالنِّسبة إلى الأصناف، [والأصناف] بالنِّسبة[2376] إلى الأشخاص، والأشخاص بالنِّسبة إلى الأعضاء، وأشرف الأعضاء ورئيسها هو القلب، وخليفته الدِّماغ، ومنه تنبعث[2377] القوى /[٤٣٤و] على جميع جوانب البدن، فكذا أنواع الإنسان لا بدّ فيه من رئيس، والرَّئيس إمّا أن يكون حكمه على الظَّاهر فقط وهو السُّلطان، أو على الباطن فقط وهو العالِم، أو عليهما معًا وهو النَّبيّ أو الإمام، فالنَّبيّ يكون كالقلب في العالم والإمام كالدِّماغ، وكما أنّ القوى المدرِكة[2378] إنّما تفيض من الدِّماغ على الأعضاء، فكذلك قوة البيان والتَّعليم إنّما تفيض [منه] بواسطة الإمام المعلِّم الذي هو خليفة النَّبيّ على جميع أهل العالم». وهذا الكلام محض مذهب التَّعليميّة، وهم الإسماعيليّة من الشِّيعة.

وكثيرًا ما أعجب من أمر هذا الرَّجل في كُتُبه ومصنّفاته وخصوصًا في هذا الكتاب، فإنّه وضعه على قاعدة الإيجاز والاختصار ثم توخّى المواضع المهمّة في صناعة الكلام فاختصرها حتّى أخلّ بفهمها بالكليّة، بل حذف الكثير منها، وأهمله، وأعرض عن[2379] مواضع شريفة عظيمة الخطر، ولم يجب عن الاعتراض قصدًا للإيجاز بزعمه، ثم أطال في مواضع كثيرة لا تناسب إطالته فيها الإيجازَ في غيرها، ولا تقتضي قاعدة الكتاب وأمثاله من المختصرات الإسهابَ فيها، كالكلام في المحسوسات[2380] والبديهيّات هل هي يقينيّة أم لا؟، وكالكلام في شرح مذاهب المخالفين في حدوث الأجسام، وكالكلام في تقرير مقالة الحرَّانيّة القائلين بالقدماء الخمسة،[2381] وبيان أنّ مقالتهم أسلم وأبعد عن الإشكالات الواردة على الفلاسفة والمتكلّمين، وكالكلام[2382] في تفاصيل مذاهب المعتزلة في أحوال الجواهر والأعراض، وما يثبت منها في العدم وما لا يثبت، وكالكلام في تعديد الآيات الدَّالّة على أنّا فاعلون على رأي المعتزلة، وهو منقول من رسالة مفردة للصَّاحب أبي القاسم ابن عبَّاد[2383] رحمه الله، أخذ[2384] جوامعها فنقلها إلى هذا الكتاب، وكالكلام[2385] في احتجاج الفلاسفة على تفضيل الملائكة على

[2375] م — في.

[2376] م – إلى الأصناف بالنِّسبة.

[2377] أ: تثبت؛ م: ثبت.

[2378] أ: المذكورة.

[2379] م: من.

[2380] م: المخصوصات.

[2381] م — الخمسة.

[2382] أ — وكالكلام.

[2383] هو أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن عباس بن عباد بن أحمد بن إدريس القزويني، الطالقاني، الاصفهاني (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م)، المعروف بالصَّاحب بن عباد و"كافي الكفاة"، كان من كبار علماء وأدباء عصره في الأدب والفقه وأصول الدِّين، وكان وزيرًا، على الرغم من وجود خلافات حول مذهبه في العقيدة، إلا أن القبول العام هو أنه شيعي-معتزلي. انظر: **لسان الميزان** لابن حجر، ٤١٣/١-٤١٦؛ **والنُّجوم الزَّاهرة** لابن تغري بردي، ١٤٣/٤-١٤٤؛ **ومعجم الأدباء** لياقوت الحموي، ١٦٨/٦.

[2384] أ م: أحد.

[2385] م: الكتاب الكلام.

البشر، وكالكلام في تفصيل فِرَق الشِّيعة واختلاف مقالاتهم، وعلى أنّه قد وهم في عدد الأئمة الاثني عشريّة وفي أنسابهم، وفي موضعين فإنّه أسقطَ الإمام العاشر عندهم –وهو عليّ الهادي بن محمّد بن عليّ بن موسى– فلم يذكره في العدد، ولما شرع في تفصيل مراتبهم والاختلاف فيهم بشيء ذكره أيضًا، وقال: «إنّ من النَّاس من جعل الإمامة[2386] بعد محمّد بن عليّ بن موسى في ابنه جعفر» وليس جعفر[2387] هو ابن محمّد كما توهّمه، بل هو ابن عليّ الهادي بن محمّد، وبالجملة قد أخلّ بذكر عليّ الهادي الذي هو العاشر من أئمة هذه الفرقة /[٤٣٤ظ]، وما العجب منه كيف خفي عنه النَّسَب وتفصيل المذاهب، بل العجب كيف خفي عليه العدد فحَسِب أحد عشر باثني عشر! هكذا رأيتُه في جميع النُّسخ التي وصلت إلينا إلى بغداد بهذا الكتاب، ووقفنا عليها، ولعلّه غلطُ النُّسَخ، وإلا فالرَّجل يبعد[2388] أن لا يكون يعرف ذلك، وكالكلام في هذا الموضع وهو فوائد البعثة.

فيا لله وللعجب ممّن يختصر تلك المواضع المهمّة،[2389] ويتكلّم فيها بمثل ذلك الكلام النَّزر القاصر، ويطيل ويسهب في هذه المواضع التي لو لم يذكرها[2390] أصلًا لم يُقدَح ذلك في أصول الصِّناعة الكلاميّة، وأين[2391] المحصَّل وهو خمسة كراريس من هذا الإسهاب البارد الغثّ في هذه المواضع التي هي من فضول هذا العلم لا من أصوله! ومثلها يجب أن يُذكَر في الكتب المطوّلة **كالمغني** لقاضي القضاة[2392] أو **كالهداية** لصاحبهم محمّد ابن الطَّيِّب.[2393]

وأعجب من هذا كلّه، وأطرف، وأغرب أنّه صنع كتابًا في علم الكلام فشحنه بالمباحث الطَّبيعيّة والأنظار الفلسفيّة، فتكلّم فيه في تقسيم الممكنات، وكيفيّة تقوّم الهيولى بالصُّورة، وفي قاطيغورياس،[2394] وفي إثبات محدّد

[2386] أ: الإمام.

[2387] م – وليس جعفر.

[2388] أ م: يعتدّ.

[2389] أ – المهمّة.

[2390] م: يذكر.

[2391] أ م: وابن.

[2392] هو القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي الأسدآبادي (ت 415هـ/ 1025م) المولود في أسد آباد، والراجح أنه عربي النَّسب من همدان. يلقبه المعتزلة بـ"قاضي القضاة"، ولا يطلقون هذا اللَّقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره، كان إمام أهل الاعتزال في زمانه، وكان ينتحل مذهب الشَّافعي في الفروع، وله التَّصانيف السَّائرة والذكر الشَّائع بين الْأُصُولِيِّين. انظر: **طبقات الشَّافعي الكبرى** للسبكي، ٩٧/٥؛ **وطبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ١١٢-١١٣؛ **ولسان الميزان** لابن حجر، ٣٨٦/٣-٣٨٧؛ **وطبقات المفسرين** للسيوطي، ص ٥٩.

[2393] هو أبو بكر محمد ابن الطيب الباقلاني الأشعري كما مر ذكره.

[2394] وهو المقولات العشرة، وهي الجوهر والأعراض التِّسعة، وهي: الكم، والكيف، والإضافة، والأين، والمتى، والوضع، والملك، والفعليّة، والانفعاليّة.

الجهات، وكيفيّة حركة الفلك، ونفي الكيفيّات المتضادّة عنه، وفي كيفيّة ترتيب العناصر، واستحالة بعضها إلى بعض، وكيفيّة المزاج، وكيف صدرت الأشياء المتكثّرة عن واجب الوجود وهو واحد، وإثباتِ[2395] العقول المفارقة، وكيفيّة[2396] صدور الأشياء عنها، وكيف دخل المدبّر في القضاء الإلهيّ، ثم تكلّم في النُّفوس المجرّدة وأحكامها وتعريفاتها، وأطال في كلّ باب من هذه الأبواب، وما زال أهل العلم يستهجنون أن يمزج علمًا[2397] بعلم آخر، وأن يجمع في[2398] الكتاب الواحد بين علمين، ويعدّون ذلك قصورًا في صناعة التَّصنيف.

وقال الشَّيخ أبو الحسين رحمه الله في خطبة **المعتمد**:

> إنيّ إنّما صنّفتُه[2399] بعد استقصائي في **شرح العمد**؛ لأنيّ تكملّت في **شرح العمد** في كثير من المباحث الكلاميّة اتّباعًا لمصنّف **العمد** وهو قاضي القضاة، فاستهجنتُ ذلك، ورأيتُ إلى[2400] أنّ[2401] العلوم المختلفة لا يجوز أن يجمع بينها[2402] في الكتاب الواحد، فدعاني ذلك إلى تصنيف **المعتمد**.[2403]

ولقد تحرّى رحمه الله في **كتاب التَّصفح** واجتهد في مجانبة البحث الفلسفيّ، وأن يخلط بالبحث الكلاميّ غاية جهده إلا في مواضع يسيرة لم يجد بُدًّا من الخوض فيها مع الفلاسفة،[2404] وقد لمحتُ من[2405] إيثاره أن لا يودع كتابه بحثًا فلسفيًّا /[٤٣٥و] أنّه لما تكلّم في الخلاء ذكر حجج نفاته التي يجري على القواعد الكلاميّة أو لا يبعد عنها كثيرًا، فلمّا أنهاها قال: «وأمّا الحجج الفلسفيّة على نفي الخلاء فليس هذا الكتاب موضع ذكرها، فليطلب من كلامي في الطَّبيعيّات».

وأطرف من هذا أنّه لم يقتنع أن يمزج هذا الفنّ بالطبيعيّات،[2406] وبما قبل الطَّبيعة، حتّى تكلّم فيه المنطق أيضًا، فبحث في التَّعريفات الحدّية، وفي[2407] الفرق بين الحدود والرُّسوم، وفي شرائط الحدود والرُّسوم، ثم تكلّم في الأشكال الثَّلاثة، وفي القضايا الشَّرطيّة، وفي أنّ حضور المقدّمتين في الذِّهن هل يلقي في النَّتيجة أم لا بدّ معه من أمر آخر، وإنّما حذا في ذلك حذو الغزّاليّ[2408] في **المستصفى**، فإنّه صنّف كتابًا في أصول الفقه مَزَجَه

[2395] م: وهو إثبات.

[2396] أ: وكيف.

[2397] أ م: علم.

[2398] أ م: بين.

[2399] أ م: صنعته.

[2400] م — إلى.

[2401] أ – أنّ.

[2402] م: بينهما.

[2403] نقل المؤلّف عبارة أبي الحسين البصري اختصارًا، ولكلمته الكاملة انظر: **كتاب المعتمد في أصول الفقه** لأبي الحسين البصري، ٧/١.

[2404] م — الفلاسفة.

[2405] أ — من.

[2406] أ: الطَّبيعيّات.

[2407] أ: وبيّن.

[2408] هو أبو حامد محمّد الغَزّالي الطُّوسي النيسابوري الصوفي الشَّافعي الأشعري، أحد أعلام عصره، وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري، (ت 505 هـ

بعلم المنطق،[2409] فذكر في أوّله كتابًا مفردًا في المنطق، ولا فرق عندي بين أن يذكر ذلك في **المستصفى** وبين أن يذكر في **الوسيط** في الفقه أو في **الوجيز**، وما بُعدُه من أحد العلمين إلا كبُعدِه من الآخر.

وهو الأقوم غلب حبُّ العلوم الحِكَميّة عليهم، ولو صنّفوا كتابًا في مناسك الحجّ أو في علم الفرائض لَمزجوه[2410] بعلوم الحكماء، ولا أقول هذا مبالغة، فإنّ هذا المصنِّف قد فسّر القرآن العزيز بكتاب[2411] كبير[2412] نحو عشر مجلّدات أكثره على القواعد الحكميّة، وهو من عجائب الدنيا، وما رأينا قبله مثله، فإنّا عهدنا كتب التّفسير يقال فيها عند ذكر الآية: «قال عليّ، وابن عبّاس»، وهذا عند ذكر الآية يقول: «قال الفارابيّ، وابن سينا»، ولا قوّة إلا بالله.

ثمّ ذكر شبهة اليهود ومحصولها: أنّ شريعة موسى إمّا أن يكون قد بُيِّن فيها ما يقتضي دوامها أبدًا وإلا كان كاذبًا. والثّاني يوجب نقل ذلك [التّوقيت] بالتّواتر؛[2413] لأنّه مهمّ.[2414] والثّالث أن لا تكون شريعتُه لازمةً للمكلّفين إلى ظهور عيسى؛ لأنّ الأمر بمجرّده لا يقتضي التّكرار.

وأجاب فقال: (**لِمَ لا يجوز أن تكون شريعة موسى مبيَّنة بيانًا إجماليًّا من غير تعيين كمّيّة الوقت، وقولهم «يجب أن نعلم ذلك بالتّواتر»، قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون توفّر الدّواعي إلى نقل الأصل أتمّ من توفّرها على نقل الكيفيّة؟ فلا جرم كان أحد التّواترين أقوى من الآخر**).

يقال له: إنّ هذا الجواب هو[2415] أحد أقسام شبههم، وقد تكلّموا عليه في الشُّبهة بما حكيتَه عنهم، وهو[2416] قولهم: «لو كان كذلك لوجب أن يُنقَل بالتّواتر»، وأمّا قولك: «يجوز أن يكون [تواتر] الدّواعي إلى نقل الأصل أتمّ توفّرًا منها إلى نقل /[٤٣٥ظ] الكيفيّة. فلا جرم كان أحد التّواترين أقوى من الثّاني» فإنّ لهم أن يقولوا: ومن سلّم لك أنّ هاهنا تواترين لتقول: إنّما كان[2417] أحدهما أقوى من الثّاني لكذا. فإنّ أصل حجّتنا

[2409] م — المنطق.

[2410] أ — لَمزجوه.

[2411] أ م: كتاب.

[2412] م: كثير.

[2413] أي لو كانت شريعة موسى موقّتة يجب نقل ذلك التّوقيت بالتّواتر.

[2414] م — مهمّ.

[2415] م — هو.

[2416] م — وهو.

[2417] أ + كان.

/1111م). كان فقيهًا وأصوليًا وفيلسوفًا، وكان صوفيّ الطريقة، شافعيّ الفقه، إذ لم يكن للشافعية في آخر عصره مثلَه.، وكان على مذهب الأشاعرة في العقيدة، وقد عُرف كأحد مؤسسي المدرسة الأشعرية في علم الكلام، وأحد أصولها الثلاثة بعد أبي الحسن الأشعري، (وكانوا الباقلاني والجويني والغزّالي). لُقّب الغزالي بألقاب كثيرة في حياته، أشهرها لقب «حجّة الإسلام»، وله أيضاً ألقاب مثل: زين الدين، ومحجّة الدين، والعالم الأوحد، ومفتي الأمّة، وبركة الأنام، وإمام أئمة الدين، وشرف الأئمة. انظر: **طبقات الشّافعي الكبرى** للسبكي، ١٠١/٤-١٨٢؛ و **إتحاف السّادة** للزبيدي، ٢/١-٤٣؛ **والأنساب** للسّمعاني، ٢٥١/١-٢٥٢.

جحد التَّواتر في نقل الكيفيّة أصلًا؛ لأنّا قد قلنا في الحجّة: لو كان شرع موسى قد بُيِّن فيه أنّه موقّت لَنُقِل ذلك بالتَّواتر؛ لأنّه مهمّ جدًّا، ومثله لا يجوز أن يقع ويُهمَل نقله بالتَّواتر، لكن لا تواتر بذلك؛ لأنّه لو كان قد نُقِل متواترًا لَعُلم بالضَّرورة، وما عُلِم بالضَّرورة، ولا ادَّعى أحدٌ أنّه يعلم ذلك بالضَّرورة، فقولك «أحد التَّواترين أقوى من الثَّاني» استسلاف ومُصادَرة على أنّهما تواتران، وهو عين محلّ النِّزاع.

فإن انتصر له منتصر وقال: "إنّه لم يجب بما هو عين أحد الأقسام المذكورة في شبهة اليهود؛ لأنّ شبههم أنّه إمّا أن يكون قد بُيِّن أنّ شريعة موسى دائمة أو مؤقّتة إلى الوقت الفلانيّ أو لا واحد منهما، وجوابه خارج عن هذه الأقسام الثَّلاثة، وهو: أنّه لمَ لا يجوز أن يكون قد بُيِّن أنّها مؤقّتة فقط، لا على أن يكون الوقت معينًّا، وهذا قسم رابع."

قيل له: صدقتَ أنّه قسم رابع، لكنّ الاحتجاج الذي حكاه لليهود على إبطال القسم الثَّاني هو بعينه يُبطِل هذا القسم الرَّابع الذي قد اختاره، وهو أنّ ذلك لو وقع لكان من الأمور العظيمة في شرع اليهوديّة، فكان يجب أن يُنقَل نقلًا متواترًا، كما لو قال محمّد صلى الله عليه: "شريعتي غير دائمة على المكلّفين، وسينتهي بها الحال إلى وقت يسقط التَّعبّد عن[2418] النَّاس بها، ويتعبّدون بشريعة أخرى غيرها"، فإنّ ذلك مما يجب أن يُنقَل نقلًا متواترًا كما يُنقَل أصل الشَّريعة، فإن لم يجب ذلك لم يجب أن يُنقَل بالتَّواتر شيء من الغرائب ولا من الأمور المهمّة، وفي ذلك بطلانُ أصل هذه القاعدة المتّفق عليها، وتجويزُ أن يكون شرع الإسلام ممّا سيرتفع التَّعبّد به فيما بعد وإن كان ذلك لم يُنقَل.

ثم ذكر شبهة ثانية لليهود وهي[2419] قولهم: (**إنّا ننقل بالتَّواتر أنّ موسى قال**: «**شريعتي دائمة أبدًا**»).

وأجاب فقال: (**إنّ بلوغ [رواة] هذا الخبر إلى حدّ التَّواتر في جميع الأعصار غير معلوم، فلا يحصل العلم بهذا الخبر**).

يقال له: ألم تسأل نفسك في أثناء الشُّبهة عن هذا الكلام؟ وأجبتَ عنه بأنّ اليهود أمّة عظيمة متفرّقة في شرق الأرض وغربها، فيستحيل أن يكون قد بلغ الحال في عصر ما إلى أن ينقص عن عدد التَّواتر، فمن يحكي شبهة لخصمه، ثم يسأل نفسه /[٤٣٦و] في أثنائها عن سؤال، ثم يجيب عنه، ويحكي[2420] الشُّبهة ويقرّرها، كيف يليق به إذا شرع في الجواب عنها أن يقتصر على ما قد سأل عنه نفسَه في أثنائها، ثم أجاب عنه نيابة عن أصحاب الشُّبهة! وهل هذا إلا اعتراف بأنّ الشُّبهة لازمة؟

[2418] م – التَّعبّد عن.

[2419] م – التَّعبّد به فيما بعد وإن كان ذلك لم ينقل ثم ذكر شبهة ثانية لليهود وهي.

[2420] أ م: يحكم.

فإن قيل: إنّه لم يجب بعين[2421] ما سأل عنه نفسَه في أثناء الشُّبهة؛ لأنّه إنّما سأل نفسه في أثناء الشُّبهة عن قول ما، قال: «إنّ اليهود قتلهم بُخْتُنَّصر، فلم يبق منهم عدد التَّواتر». وأجاب عن هذا الكلام بأنّ قتل الأمّة العظيمة المتفرّقة في مشارق الأرض ومغاربها بحيث لا يبقى منها عدد التَّواتر يستحيل، والجواب الذي أجاب به خارج عن هذا؛ لأنّ محصول جوابه أنّه منع استواء الطَّرفين والواسطة، وقال: «من شرْطِ التَّواتر استواء الطَّرفين والواسطة»، فلمَ قلتم إنّ ذلك متحقّق في نقل اليهود؟ وهذا غير ذلك.[2422]

قيل له: إنّ هذا الجواب هو عند التَّحقيق راجع إلى السُّؤال المذكور، وذلك أنّ لليهود أن يقولوا: إذا سلّمتَ أنّنا الآن كثيرون[2423] يستحيل تواطئنا على الكذب، وسلّمتَ أنّ[2424] واقعة بُخْتُنَّصر ما أتت علينا ولا بلغت منّا إلى أن يقُصّنا[2425] عن عدد التَّواتر، فقد سلّمتَ أنّ الكثرة المتواترة فينا متحقّقة من هذا الزَّمان إلى أيّام موسى؛ لأنّا ما كثرنا الآن عمّا كنّا عليه، بل نحن في كلّ زمان مستقبَل أقلّ منّا في الزَّمان الماضي، وهذا معلوم بالضَّرورة لمن يعرف التَّواريخ والسِّير، فبطل قولك: «إنّ بلوغ رواة هذا الخبر إلى حدّ التَّواتر في جميع الأعصار غير معلوم» مع تسليم أنّهم في أيّام بُخْتُنَّصر كانوا عدد التَّواتر. أيضًا فلليهود أن يقولوا: إن منعتَ تواترنا بتأبيد شريعة موسى قلنا: أن نمنع تواتركم بتأبيد شريعة محمّد عليه السَّلام، وقد ذكر هو هذا الوجه في تقرير الشُّبهة أيضًا.

فإن قلتَ: المسلمون ينقلون بالتَّواتر أنّه عليه السَّلام أنّه قال: "أنا خاتم النَّبيّين"،[2426] وفي القرآن المنقول بالتَّواتر "محمّد رسول الله وخاتم النَّبيّين صلّى الله عليه وآله.[2427]"

قلنا: وكذلك ينقل اليهود عن موسى مثل ذلك.

فإن قلتَ: شرط التَّواتر استواء الطَّرفين والواسطة، ولستُ[2428] أُسلِّم[2429] ذلك في اليهود.

قلنا: نحن نثبت تواترنا بما تثبتون به تواتركم؛ لأنّكم إن أثبتّموه بقولكم: "نحن الآن ننقل عن القرن الذي قبلنا حديثَ التأبيد،[2430] وننقل أنّهم كانوا عدد التَّواتر، وهم ينقلون التأبيد عن القرن الذي قبلهم، ينقلون عنهم أنّهم كانوا عدد التَّواتر، هكذا أبدًا حتّى يتّصل النَّقل بالرَّسول محمّد عليه السَّلام" /[٤٣٦ظ] فنحن أيضًا قادرون

[2421] أ م: تعيّن.

[2422] أ: ذاك.

[2423] أ م: كثيرًا.

[2424] أ: إذا.

[2425] م: بعضنا.

[2426] **صحيح البخاري**، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، ٣٣٧٤؛ **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل، باب ذكر كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، ٤٣٦١؛ **سنن أبي داوود**، باب ذكر الفتن ودلائلها، ٣٧٦٧؛ **جامع الترمذي**، أبواب الفتن، باب ما جاء لا تقوم الساعة حتى يخرج كذابون، ٢٢٣٩.

[2427] أ – صلّى الله عليه وآله. | لعل المؤلف يشير إلى قوله تعالى ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَسُولَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلٖيمًا﴾ [سورة الأحزاب ٤٠/٣٣].

[2428] أ م: ليست.

[2429] أ – أسلم.

[2430] م + قبلنا حديثَ التأبيد.

في تواترنا على مثل ذلك، فإن كذّبتمونا في ذلك وقلتم: إنّ هذه الدَّعوى ممّا يدقّ تصوّرها عن أفهام الخواصّ من العلماء، فكيف تدَّعونها عن العوام وأهل التَّواتر؟ قابلناكم بمثل ذلك في تواتركم. وإن زعمتم أنّكم إنّما علمتم حصول عدد التَّواتر في خبركم بحصول العلم الضَّروريّ عندكم، فاستدللتم بالعلم على صحّة التَّواتر لا بالتَّواتر[2431] على[2432] العلم، قابلناكم بمثله وقلنا: إنّنا نعلم بالضَّرورة من دين موسى تأبيد شرعِه، وحصولُ هذا العلم الضَّروريّ يدلّ على تكامل عدد المتواتر.

فإن قلتم: فما بال المسلمين لا يعلمون ذلك كما تعلمونه؟

قلنا لكم: وما بال أهل القسطنطينيّة لا يعلمون بالضَّرورة أنّ نبيّكم أخبركم أنّ شريعته مؤبّدة؟

فإن قلتم: لأنّ شرط حصول العلم بالتَّواتر المخالطة والسَّماع.

قلنا لكم: فهذه هي العلّة في أنّ يهود العراق مثلًا يعلمون أنّ محمدًا عليه السَّلام قال: "إنّ شريعتي مؤبّدة" ولا يعلم المسلمون الذين بالعراق أنّ موسى قال: "إنّ شريعتي مؤبّدة"؛ لأنّهم وإن خالطوا اليهودَ ولكنّهم لم يقرؤوا[2433] كتبهم، ولا يعرفون لغتهم ولا خَطَّهم، ولا يخالطونهم المخالَطة الذي يقتضي حصول العلم بنقلهم، بل عسى أن تكون مخالطة في أمور أخرى دنيويّة ومعاشيّة فقط، وأمّا اليهود الذين في بلاد الإسلام فيتكلّمون بالعربية ويكتبون بها ويقرؤون كتب المسلمين ويتعلّمون العلوم من المسلمين ويخالطونهم في أديانهم، ويعرفون مذاهبهم ومقالاتهم كما يعرفه الخواصّ من المسلمين، فلذلك حصل عندهم العلم بأنّ نبيّ الإسلام عليه السَّلام قال: "إنّ شريعتي مؤبّدة" ولم يحصل عند المسلمين أنّ[2434] نبيّ اليهود عليه السَّلام قال: "إنّ شريعتي مؤبّدة.[2435]"

[٢] مسألة[2436]

في عصمة الأنبياء

اعلم أنّ كلام الأشعرية في هذه المسألة بارد جدًّا؛ لأنّهم يذهبون إلى [أنّ] الله تعالى هو فاعل أفعال العباد، فالمعصوم هو من خلق الله تعالى فيه أفعالًا موافقة للأوامر الشّرعيّة، وغير المعصوم من خلق فيه أفعالًا غير موافقة لها، ولا عليهم الاستدلال بالعقل على أنّ واحدًا من النَّاس يجب أن يكون معصومًا؛ لأنّ العقل لا يدلّ

2431 م – لا بالتَّواتر.
2432 أ م: وعلى.
2433 أ م: يقرّوا.
2434 أ: أنّه.
2435 أ + ولم يحصل عند المسلمين أنه نبي اليهود عليه السلام قال إن الشريعة مؤبدة.
2436 م – مسألة.

على أنّه يجب أن يكون هذا الواحد بعينه يفعل الله تعالى حركاته وسكناته كلّها على مطابقة الأوامر الشَّرعيّة، ولا ارتباط /[٤٣٧و] بين شخص مخصوص وبين حركات مخصوصة، فلا يقع إلا مطابقة للأوامر الشَّرعيّة.

فلا جرم لم يحسن أن يتكلّم في مسألة عصمة الأنبياء[2437] إلا من ذهب إلى العدل وقال: إنّ أفعال الباري سبحانه يجب أن تطابق الحكمة. لا جرم أنّ هذا المخالف استدلّ على عصمة الأنبياء بظواهر ألفاظٍ وعموماتٍ تحتمل التَّخصيص، وكلّها لا يفيد إلا ظنًّا ضعيفًا ولو كانت نصوصًا قويّة صريحة، فعنده إنّ الأدلّة اللَّفظيّة كلّها ظنيّة ولو بلغت من القوّة مهما بلغت، فحاصل كلامه في هذه المسألة أنّه لا نعلم أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله لا يزني ولا يشرب الخمر ولا يسرق أموال النَّاس، وإنّما نعتقد فيه النَّزاهة عن ذلك على سبيل الظَّنّ، وقد يجوز خلافه كما نظنّ ذلك في بعض فقهاء المدارس أو بعض أئمة المساجد بأمارة ظنّيَّة.

وأنا أحمد الله على توفيقي للعدول عن مذهب يقتضي مثل هذا القول في حقّ الأنبياء عليهم السَّلام.

[القسم الثَّاني في المعاد]

[١] مسألة[2438]

في النَّفس النَّاطقة

حكى مذاهب النَّاس فيها ثمّ حكى حجّة مثبتيها، واعترضها بما فيه كلام طويل ليس هذا موضعه، ثمّ حكى حجّة النُّفاة ولم يعترضها، ومحصولها: (**أنّ المدرك للجزئيّات هو البدن، فالمدرك للكليّات هو البدن.**

بيان [الأوّل]: أنّا نعلم بالضَّرورة أنّا نحسّ الحرارة[2439] بإصبعنا إذا لمسنا النَّار، وإنكاره مكابرة.

وبيان الثَّاني من وجهين:

أحدهما: أنّا إذا أحسسنا بحرارة جزئيّة أمكننا حمل الحرارة الكليّة عليها، والحامل للكليّ على الجزئيّ مدرك[2440] لهما؛ ضرورةَ أنّ التَّصديق مسبوق بالتَّصوّر، وإذا كان المدرِك للجزئيّات هو البدن كان

[2437] م — الأنبياء.

[2438] أ — مسألة.

[2439] أ م: بالحرارة.

[2440] أ م: مدركًا.

المدرِك[2441] للكليّات هو البدن، إلا أن يقال: البدن مدرك للجزئيّات فقط، والنَّفس مدركة لهما[2442] ضرورة، لكنّه باطل؛ لأنّه حينئذ يكون الإنسان مدرِكًا للجزئيّات مرّتين.

الثَّاني: أنّ الماهيّة الذي عرض لها أنّها كليّة جزء من الجزئيّ؛ لأنّ الإنسان جزء من هذا الإنسان، [ومن أدرك المركّب فقد أدرك المفرد، فمن أدرك هذا الإنسان] فقد أدرك الإنسان لا محالة، والإنسان كليّ، ولا يندفع هذا إلا بأن يقال: المدرَك من هذا الإنسان ليس المركّب، بل أحد قيديه، وهو كونه هذا، لكنّه باطل؛ أمّا أوّلًا فلأنّا دلّلنا على أنّ التَّعيّن لا يجوز أن يكون وصفًا وجوديًّا زائدًا، وإلا لزم التَّسلسل، وإذا لم يكن التَّعيّن وجوديًّا /[٤٣٧ظ] استحال أن يكون متعلّق الإبصار [والإدراك]. وأمّا ثانيًا: فلأنّ متعلّق الحسّ إذا كان مجرّد التّعيّن –ومجرّد التَّعيّن أمر واحد [في جميع المتعيّنات– فما هو متعلّق الحسّ من المتعيّنات أمر واحد] في[2443] الكلّ، فوجب أن لا يحسّ بالاختلاف البتّة من جهة الإبصار، وكِذبُ التَّالي[2444] يدلّ على كِذبُ المقدَّم).

ولقائل أن يقول: إنّ النَّفس تُدرِك الجزئيّات وتنفي القُوى البدنيّة.

نقول: لا نسلِّم أنّا ندرك الحرارة بالإصبع، ونقول: إنّما ندرك الحرارة في الإصبع لا بها، والمدرِك هو النَّفس. وأيضًا فلو كان الإدراك يقع بالقوّة الجسمانيّة التي في الإصبع فلمَ[2445] لا يجوز أن يكون[2446] البدن يدرك الجزئيّات[2447] فقط؟ والنَّفس تدرِك الجزئيّات والكليّات، وهي الحاملةُ الكليَّ على الجزئيّ.

وقولك: «يلزم من ذلك أن يكون الإنسان مدركًا للجزئيات مرّتين» فإن[2448] أردتَ بالإنسان مجموع النَّفس والبدن فالخصم يلتزمه ويقول: إنّ هذين الشَّيئين يدرِك كلٌّ[2449] واحد منهما الجزئيات، فإذا قربت الإصبع إلى النَّار أدركت[2450] هذه السَّخونةَ المخصوصةَ بالإصبع والنَّفس[2451] معًا، فلمَ قلتَ: إنّ ذلك محال؟ وإن أردتَ بالإنسان[2452] أحدَهما إمّا النَّفس فقط أو البدن فقط،[2453] فليس أحدهما بمدرِك لهذه السَّخونة المخصوصة مرّتين.

[2441] أ: البدن كالمدرك.

[2442] م: مدركهما.

[2443] م: من.

[2444] أ م: الثَّاني.

[2445] م – فلم.

[2446] أ – يكون.

[2447] م: الجواب.

[2448] م – وقولك يلزم من ذلك أن يكون الإنسان مدركًا للجزئيات مرّتين فإن.

[2449] م – كلّ.

[2450] أ: أدرك.

[2451] م – والنَّفس.

[2452] أ: الإنسان.

[2453] أ – فقط.

وللمعترض أيضًا أن يمنع استحالة كونهما[2454] مدرِكين للشَّيء[2455] الواحد مرّتين، فإنّه لم يدلّ على امتناع ذلك دليل، وكيف يحيل ذلك من يُجيز أن يُبصَر الجسم ويُلمَس في حالة واحدة[2456] فيُدرَك من جهتين؟ فإذا جاز أن يُدرَك من جهتين جاز أن يُدرَك مرّتين بحاسّة واحدة.

فإن[2457] قيل:[2458] أنا لا أحيل إدراك الشَّيء مرّتين، وإنّما أقول: إنّا لا نجد ذلك من أنفسنا حال إدراكنا الجزئيّ، والقول بأنّ البدن[2459] يُدرِك الجزئيّ والكليّ معًا قولٌ يقتضي[2460] وجدانَنا من أنفسنا أنّا ندرك الجزئيّ مرّتين، فإذا كنّا لا نجد ذلك من أنفسنا بطل ذلك القول.

قيل: إنّما يلزم أن نجد من أنفسنا إدراك الجزئيّ مرّتين لو كنّا ندركه في وقتين، فأمّا إذا كان[2461] الوقت واحدًا فلا يلزم أن نجد الإدراك متغايرًا، وهاهنا الإدراك في وقت واحد؛ لأنّا حال ما نلمس النَّار ندرك حرارتها بالبدن، وفي هذه الحال بعينها تدرِك النَّفس ذلك أيضًا، فلمّا كان الوقت واحدًا لم يتميّز الإدراكان المتغايران عن /[٤٣٨و] الإدراك الواحد.

وأمّا الوجه الثَّاني فللخصم أن يعترضه فيقول: المدرَك من "هذا الإنسان" ليس المركّب، بل أحد قيديه وهو كونه هذا. فأمّا قوله: «التَّعيّن وصف سلبيّ، فيستحيل أن يكون متعلّق الإبصار» فللخصم أن يقول: هذا يبطل الحجّة؛ لأنّها مبنيّة على أنّا إذا أدركنا هذا الإنسان فقد أدركنا أمرين: أحدهما هذا، والآخر[2462] الإنسان، فإذا كان قد طعن في وجود التَّعيّن، وزعم أنّه سلبيّ فقد أبطل أصل الاحتجاج؛ لأنّ العدم لا نحسّ به، فإذًا الحسّ ما تعلّق بهذا الإنسان –أعني مجموع الأمرين– بل بالإنسان[2463] وحده، وهذا باطل. أمّا أوّلًا فلأنّه ما قال ذلك، بل قال: الإدراك يتعلّق بهما معًا. وأمّا ثانيًا: فلأنّه لو تعلّق الإدراك بالإنسان الكليّ فقط لما أحسسنا بالاختلاف بين أشخاصه؛ لأنّه متماثل في كلّ شخص، كما قال في الوجه الثَّاني في إبطال أن يكون الإدراك متعلّقًا[2464] بالتَّعيّن وحده، [مع] أنّ التَّعيّن أمر[2465] واحد في جميع المتعيّنات، فكان يلزم أن لا نحسّ بالاختلاف البتّة من جهة الإبصار.

[2454] أ م: كونها.

[2455] م: الشيء.

[2456] م — واحدة.

[2457] م — فإن.

[2458] أ م: أقول.

[2459] أ: المدرك.

[2460] م — يقتضي.

[2461] م: كانت.

[2462] أ: هذا أو الآخر.

[2463] أ: الإنسان.

[2464] أ م: تعلّق.

[2465] أ: الإدراك تعلّق في التَّعيّن أمر.

[٢] مسألة

في إعادة المعدوم

ذهب شيخنا أبو الحسين رحمه الله إلى استحالة ذلك، وذهب جمهور المتكلّمين إلى جوازه.

واحتجّ صاحب الكتاب بأنّ إعادة الشَّيء بعد عدمه إن كان ممتنعًا فإمّا أن يكون امتناعه للماهيّة أو لشيء من لوازمها أو لعارض، والأوّل[2466] باطل وإلا لوجب امتناع وجود مثله، وبهذا الوجه يبطل أن يكون الامتناع لشيء من لوازم الماهيّة، وإن كان لأمر غير لازم فعند زوال ذلك العارض يجب أن يزول ذلك الامتناع.

يقال له: هذا معارض بقول من يقول:[2467] لو كان ثاني القديم تعالى مستحيلًا لكانت استحالته إمّا للذَّات أو لوازمِها أو عوارضِها، والأوّل والثّاني باطل وإلا لَاستحال وجود مثله –وهو الباري سبحانه– لكنّه موجود، والثَّالث[2468] يقتضي جواز ارتفاع المانع؛ لأنّه ليس هو للذَّات[2469] ولا من لوازم الذَّات، بل أمر عارض، وكلّ عارض فجائز الزّوال، فعند ذلك يجوز وجود ثاني القديم سبحانه، وكلّما يجيب به عن هذا فهو الجواب عن هذا الاحتجاج.

واعلم أنّه قد تقدّم القول في الامتناع الواجب، وأنّه لا يعلَّل، وأنّه ليس يجب أن يكون كلّ الأحكام[2470] معلّلة وإلا لزم التَّسلسل، بل من الأحكام ما لا يعلَّل لفساد تعليله كالاستحالة الضَّروريّة فإنّها بأيّ شيء علّلت فسد ذلك التَّعليل.[2471]

ومثال ذلك استحالة كون العالَم أزليًّا، فإنّ هذه الاستحالة /[٤٣٨ظ] إن كانت لذات العالم [أو] كانت من لوازم الماهيّة فوجب أن يستحيل وجود العالم أبدًا، وإن كانت لأمر خارج فليجز زواله، حينئذ تنقلب الاستحالة صحّةً، وهذا محال.

ومثله أيضًا استحالة بقاء هذا الجزء من الزمان إلى الثَّاني، لو أردنا تعليلها لفسد ذلك؛ لأنّها إن كانت هذه الاستحالة للماهيّة وجب أن لا يوجد الجزء الثَّاني بعد انقضاء الأوّل؛ لأنّه مثله، وحكم المثلين حكم واحد، وإن كان لأمر عارض فلنفرض زواله، وحينئذ يصحّ وجود هذا الجزء من الزّمان في غير الحال التي حدث فيها، وهو غير معقول، ومثل هذا كثير جدًّا.

[2466] أ: لعارض الأول.

[2467] أ – من يقول.

[2468] م: والثَّاني.

[2469] أ م: الذات.

[2470] أ م: الأجسام.

[2471] م – التَّعليل.

[٣] مسألة

في الوعيد هل هو منقطع أم لا؟

احتجّ بقوله تعالى ﴿فمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾،[2472] ولا بدّ من الجمع بين العمومين، فإمّا أن يقال: صاحب الكبيرة يدخل الجنّة بإيمانه، ثم يُنقَل إلى النّار، وهو باطل بالاتّفاق؛ أو يقال: إنّه يدخل النّار بكبيرته، ثم يُنقَل إلى الجنّة [بإيمانه]، وهو الحقّ.[2473]

أقول: إنّ تفسير قوله ﴿يَرَهُ﴾ ليس معناه أنّه يُثابُ عليه، بل معناه يَجِده، ونحن نقول: إنّ من جمع بين الحسنة والسّيّئة يجد أثر كلّ واحد[2474] منهما، أمّا الحسنة فإنّها تقلّل من عقاب السّيّئة، وتُخفّف من العذاب المستحَقّ عليها، وإن زاد مقدار ثوابها على مقدار عقاب السّيئة كفرتها بالكليّة، وأمّا السّيّئة فإنّها إمّا أن[2475] تنقص من ثواب الحسنة أو تحبطها بالكليّة، فقد قلنا بما دلّت الآية عليه من أنّ «[من] يعمل شيئًا يجده» واستبقينا محلّ النّزاع.

واحتجّ أيضًا بقوله تعالى ﴿ومَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ﴾[2476]

أقول: إنّ هذا العموم قد خصّ بمن عمل صالحًا وهو مؤمن، ثم ارتدّ عن الإسلام، فجاز أن يلحق به ما هو في معناه، وهو من عمل صالحًا ثم فسق.

واحتجّ فقال: (**الخصم يُقرّ أنّ المؤمن يستحقّ الثّواب بإيمانه، فإذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الأوّل إمّا أن يبقى، أو لا يبقى. فإن بقي وجب إيصال الثّواب إليه، ولا طريق إليه إلا بنقله من النّار إلى الجنَّة، وإن[2477] لم يبق فهو محال لوجوه:**

الأوّل: أنه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي).

أقول: إنّ قوله: «ليس انتفاء أحدهما أولى من انتفاء الآخر» دعوى يقال له: لمَ قلتَ إنّه ليس أحدهما بنفي الآخر أولى من العكس، ومعلوم أنّه لم يأت /[٤٣٩و] في الدّلالة على ذلك بشيء.

قال: (**والثّاني: أنّهما لمّا كانا ضدّين كان[2478] طريان [الاستحقاق] الطّارئ مشروطًا بزوال الاستحقاق السّابق، فلو كان زواله لأجل طريان هذا الحادث لزم الدّور**).

[2472] سورة الزّلزال، ٩٩/٧-٨.

[2473] م — الحقّ.

[2474] م: واحدة.

[2475] م — أن.

[2476] سورة المؤمن، ٤٠/٤٠.

[2477] م: الجنّة إن.

[2478] م — كان.

أقول: ألم[2479] تورد هذا السُّؤال في مسألة [أنّ] العالَم هل يجب أن يكون أبديًّا أم لا، وأجبتَ عنه بقولك «عدم الباقي معلول الحادث، والعلّة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول[2480] إلّا أنّه لا حاجة بها إلى المعلول».

قال: (**والثّالث: أنّ المكلَّف إذا استحقّ عشرة أجزاء من الثّواب، ثم فعل [معصية] ما يستحقّ به خمسة أجزاء من العقاب، فليس انتفاء إحدى الخمستين من العشرة أولى من انتفاء الخمسة الأخرى؛ لأنّ أجزاء الثّواب لمّا كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضًا، فإمّا أن ينتفي مجموع العشرة، وهو ظلم؛ أو لا ينتفي شيء منها، وهو المطلوب**).

أقول: إنّ تنافي استحقاقي الثّواب والعقاب ليس على حدّ تنافي السّواد والبياض وأمثالهما من الأضداد الوجوديّة، بل هي منافاة اعتباريّة، فهي بمنزلة زيد إذا استحقّ على عمرو عشرة دراهم، فدفع إليه منها خمسة، فإنّه لا يصحّ أن يقال: ليس سقوط إحدى الخمستين من العشرة بالخمسة المدفوعة إليه أولى من الخمسة الأخرى، فإمّا أن تسقط العشرة كلّها أو لا تسقط شيئًا منها.

قال: (**والرّابع أنّ المكلّف إذا استحقّ عشرة أجزاء من الثّواب، ثم فعل ما يستحقّ به عشرة أجزاء من العقاب، فالطارئ إمّا أن يحبط الأوّل ولا ينحبط كما هو قول أبي عليّ،[2481] أو يحبط وينحبط[2482] كما هو قول أبي هاشم. والأوّل باطل؛ لأنّه يصير فعل الطّاعة السّالفة لغوًا محضًا[2483] لا أثر له في جلب منفعة ولا دفع مضرّة، وهو باطل لقوله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه﴾.[2484] والثّاني باطل؛ لأنّ سبب زوال [الاستحقاق الأوّل حدوث الاستحقاق الثّاني، فإذا ما لم يوجد] الاستحقاق الثّاني يستحيل أن يزول الأوّل، فإذا وُجِد الاستحقاق الثّاني وزال به الأوّل استحال أن يزول الاستحقاق الثّاني؛ لأنّه ليس له مُزِيل، فيصير هذا القسم هو القسم الأوّل الذي قال به أبو عليّ، وقد أبطلناه. بقي أن يقال: يزول كلّ واحد من الاستحقاقين بالآخر دفعة، لكن هذا محال؛ لأنّ علّة عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر، فلو عدما دفعة لوجدا دفعة؛ لأنّ العلّة موجودة حال وجود المعلول، فهما موجودان حال كونهما معدومين، هذا خلف**).

أقول: /[٤٣٩ظ] هذا مبنيّ على توهّم كون الاستحقاقات ذواتٍ موجودة متضادّة تُعدِم بعضها بعضًا، وليس الأمر كذلك، وكيف يصحّ أن يُتوهَّم ذلك؟ ولو كانت أشياء موجودة لكانت إمّا جواهر وهو باطل بالضّرورة، أو أعراضًا وهو أيضًا محال؛ لأنّها كان ينبغي أن يكون لها محالّ تحلّ فيها، ولا[2485] محلّ لها. وأيضًا فلو كانت أشياء موجودة لكانت أمورًا تجب عن الأفعال الحسنة أو القبيحة، فما كان يجوز بقاؤها بعد عدم الأفعال؛

[2479] م: أقول لم.

[2480] م: المعلوم

[2481] م + بن.

[2482] م – وينحبط.

[2483] م – محضًا.

[2484] سورة الزّلزال، ٧/٩٩.

[2485] م: فيها لولا.

لأنّ المعلولات لا تبقى بعد[2486] عدم عللها، والمراد من قول شيوخنا «هذا الاستحقاق يحبطه هذا الاستحقاق» أنّه يجب في الحكمة إيصال الثّواب إلى فاعل الطّاعة، فإذا فعل الكبيرة انتفى ذلك الحكم الذي أوجبته العقول، وتبدّل بحكم آخر، وهو أنّه صار عقابه مستحَقًّا للباري تعالى، ومن قبلُ ما كان مستحَقًّا أي ما كان يحسن في الحكمة[2487] عقابه من قبل، والآن صار يحسن، فهذه التّبدّلات والتّغيّرات هي في الأحكام.[2488]

ومثاله في الشّرعيّات نسخ الحكم بحكم بعده، فإنّه لا يجوز أن يقال في ذلك ما يقال في تضّاد العرضين المتنافيين كالسّواد والبياض.

ومثاله في العقليّات في الشّاهد من وهب لغيره دينارًا ثمّ أتلف عليه دينارًا، فإنّه قبل إتلاف الدِّينار استحقّ حمدًا ما، فلمّا أتلف الدِّينار استحقّ ذمًّا ما، ولم يجتمع الاستحقاقان،[2489] بل صار حكمُه حكمَ من لم يهب ولم يتلف، وليس هناك استحقاقان متضادّان أعني أمرين موجودين يعاكس كلّ واحد منهما صاحبه حتّى يقال: كيف يحابط هذان الضّدان وعدما ويلزم من ذلك وجودهما حال عدمهما، بل هذه أحكام محضة يتبدّل تارة ويتعادل تارة ويرجّح أحدهما على الآخر تارة.

وأيضًا فلمَ لا يقال: إنّ فعل الطّاعة السّابقة أثر في الاستحقاق بشرط[2490] أن لا يطرأ عليه فعل المعصية، فلمّا فَعَل المعصية زال شرط استحقاق الطّاعة فزال استحقاق الطّاعة، فيكون زواله لعدم[2491] الشّرط لا لوجود الضِّدّ، وعلى هذا يسقط[2492] الإشكال؛ لأنّه مبنيّ على المضادّة، وهذا الجواب يصلح أن يجاب به عن جميع الوجوه المتقدّمة.

واحتجّ بقوله تعالى ﴿إِنّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[2493]

أقول: إنّه تعالى قال ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ونحن نقول بموجب ذلك: عُلِم[2494] /[٤٤٠و] أنّه يشاء الغفران لصاحب الكبيرة، ولمَ لا يجوز أن يكون الذي يشاء الغفران لهم هم أرباب التّوبة؟

[2486] م — بعد.

[2487] م: الحكم.

[2488] أ: والتّغيّرات في هذا الأحكام.

[2489] م: الاستحقاق.

[2490] أ م: شرط.

[2491] م: العدم.

[2492] م — يسقط.

[2493] سورة النساء، ٤/٤٨.

[2494] أ م + قال.

واحتجّ بقوله تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾[2495] وكلمة "على" للحال،[2496] يقال: رأيتُ الأمير[2497] على أكله،[2498] أي على[2499] حال أكله،[2500] فالآية تقتضي حصول المغفرة قبل التَّوبة.

أقول: إنّ قوله تعالى ﴿عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ ليس معناه حال ظلمهم، بل هو كقول القائل: قد صفح الأمير عن فلان على علمه بجرمه وذنبه أي مع كونه عالما بذلك قد صفح عنه، كذلك قوله ﴿عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ أي أنّه يغفر لهم مع علمه بظلمهم ومعصيتهم، وذلك لا ينافي أن يكون عفوه عنهم بعد التَّوبة.

وأيضًا فيجوز أن يكون قوله ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ أي إمهاله[2501] لعذاب الدُّنيا عنهم على ظلمهم،[2502] يؤكّده قوله في أوّل الآية ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الحسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِم المثُلَاتُ﴾[2503]

واحتجّ بإجماع المسلمين على أنّه تعالى عفوّ غفور، والعفو لا يتحقّق إلا عند [إسقاط] العذاب المستحقّ، وعند الخصم ترك العقاب على الصَّغيرة قبل التَّوبة، وعلى الكبيرة بعد التَّوبة واجب، فلا يبقى للعفو[2504] معنى إلا إسقاط[2505] العقاب على الكبيرة قبل التَّوبة.

أقول: لمَ لا يجوز أن يكون وصفه تعالى بأنّه عفوّ غفور معناه أنّه يخفّف العقاب في الآخرة ويسقط بعض ما يستحقّه العصاة منه، وهذا هو الذي نذهب نحن إليه، فإنّا نعتقد أنّ الله تعالى لا يعاقب أهل النَّار بكلّ ما يستحقّونه من العقاب، وأنّه يسقط عنهم أكثر ذلك ويعاقبهم ببعض ما يستحقّونه حلمًا منه سبحانه وكرمًا، ولكنّنا مع ذلك نذهب إلى أنّهم لا يُخرَجُون من النَّار، وإن كان عذابهم فيها خفيفًا ومتوسّطًا وشديدًا على قدر أحوالهم محافظة على الآيات الواردة في دوام العقاب، وعملًا بمقتضى وصفه تعالى نفسه بأنّه عفوّ غفور.

[2495] سورة الرَّعد، ٦/١٣.

[2496] أ م: الحال.

[2497] أ م: الأمر.

[2498] أ م: الكلمة.

[2499] أ – على.

[2500] أ م: الكلمة.

[2501] أ: أماله، م: أمال.

[2502] أ + أو أمال لعذاب الدنيا عنهم على ظلمهم.

[2503] في كلا النسختين الآية: "وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالعَذَابِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِم المثُلَاتُ"، والصَّواب كما أثبتناه. | سورة الرَّعد، ٦/١٣.

[2504] أ: بالعفو.

[2505] أ م + إسقاط.

[القسم الثّالث في الأسماء والأحكام]

[١] مسألة

في الإيمان هل هو مجرّد التّصديق أم[2506] التّصديق مع العمل؟

احتجّ على أنّه التّصديق فقط بأنّ الطّاعات لو كانت جزءًا من مسمّى الإيمان [شرعًا] لكان تقييد الإيمان بالطّاعة تكريرًا وبالمعصية نقضًا، لكنّه باطل؛ لقوله تعالى ﴿إِنَّ الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾،[2507] ولقوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾.[2508]

أقول: لمَ لا يجوز أن تكون[2509] لفظة الإيمان مشتركة بين التّصديق فقط وبين التّصديق مع العمل؟ /[٤٤٠ظ] فيكون [في] هاتين الآيتين خاصّة بمعنى[2510] التّصديق المجرّد استعمالًا لها أصلَ الوضع اللُّغويّ، ولا يلزم من كونه في هاتين الآيتين بمعنى التّصديق المجرّد أن يكون في جميع المواضع كذلك، وقد وجدنا النّصّ يدلّ على ما قلناه، وهو قوله تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾،[2511] ثمّ شرح تعالى حالهم إلى آخر الآيات، وقوله ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ الآية،[2512] وقوله ﴿قَالَتْ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُل الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾،[2513] والمراد أنّكم مصدّقون فقط من غير عمل، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ﴾[2514] فاشترط عملًا ما في الإيمان، وكلّ مَن اشترط فيه عملًا ما اشترط فيه[2515] كلّ العمل الواجب؛ لأنّه لا قائل باشتراط عمل مخصوص دون غيره فيه.

واعلم أنّه لولا أن تكون هاتان المسألتان من الأصول الخمس عند أصحابنا لم نذكرها؛ لأنّا لم نتعرّض في هذا **التّعليق** لمكالمة[2516] المخالف في مثل هذا، وخصوصًا في السّمعيّات، وقد تركنا كثيرًا من احتجاجه على أصحابنا في عدّة[2517] مسائل، فلم نتعرّض له اعتمادًا على ما هو مذكور في كتبنا المبسوطة في هذا الفنّ.

2506 م + لا.

2507 سورة الكهف، ١٠٧/١٨.

2508 سورة الأنعام، ٨٢/٦.

2509 م — تكون.

2510 أ م: معنى.

2511 سورة المؤمنون، ٢٣/١-٢.

2512 سورة الأنفال، ٢/٨.

2513 سورة الحجرات، ١٤/٤٩.

2514 سورة النّور، ٦٢/٢٤.

2515 م – عملًا ما اشترط فيه.

2516 أ: لمكاملة.

2517 م – في عدّة.

[المسائل التي فارق الرَّازي فيها مذهبَ الأشعريّة وأخذ فيها بقول أبي الحسين البصري]

وقبل أن نختم الكتاب نعقد فصلًا نذكر فيه المسائل التي فارق فيها مذهبَ الأشعريّة، وأخذ فيها بقول الشَّيخ أبي الحسين رحمه الله، وهي كز[2518] مسألة:

فـ(أ) ليس النَّظر معنى زائدًا على ترتيب العلوم والظُّنون، بل هو مجرّد ترتيب علوم أو ظنون في الذِّهن ليتوصّل بها إلى علم أو ظن.

(ب) النَّظر الفاسد يستلزم الجهل.

(ج) ليس الوجود صفة زائدة على الذَّات، وهذا وإن قال به الأشعريّ نفسُه لكن جمهور أصحابه أنكروه.

(د) ليس حدوث الحادث علّة الحاجة إلى المحدِث، بل جواز الحدوث هو العلّة.

(هـ) ليس حصول الجوهر في الحيّز معلَّلًا بمعنى هو الكون.

(و) ليست الحياة معنى زائدة على اعتدال المزاج وقوّة الحسّ والحركة.

(ز) ليس الموت معنى وجوديًّا يضادّ الحياة.

(ح) ليس العلم معنى يوجب كون العالِم عالما، ولا العلم عبارة عن حالة يتعلّق المعلوم، بل العلم هو التَّعلّق نفسه.

(ط) ليس العقل عبارة عن نفس العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، بل غريزة تلازمها العلوم البديهيّة عند[2519] ارتفاع المانع.

(ي) ليست القدرة /[٤٤١و] عبارة عن معنى زائد على صحّة البنية واعتدال مزاج الأعصاب.

(يأ) ليس العجز معنى وجوديًّا يضادّ القدرة.

(يب) ليس الإدراك معنى زائدًا على العلم.

(يج) الأعراض ليست بمستحيلة البقاء، بل يجوز بقاؤها.

(يد) الأجسام لا يستحيل خلوّها من الألوان والطُّعوم والأرائح.

[2518] أي ٢٧ بحساب الجمّل.

[2519] أ + عند.

(يه) المعلول بالنَّوع يجوز تعليله بأكثر من علّة واحدة بالشَّخص.

(يو) الموجِب العقليّ يجوز أن يتوقّف إيجابه الأثرَ على شرط منفصل عن ذاته.

(يز) الموجِب العقليّ يجوز أن يكون مركّبًا.

(يح) لم يثبت بحجّة قاطعة أنّ كون الله تعالى سميعًا بصيرًا أمر زائد على كونه عالمًا.

(يط)لم[2520] يثبت بحجّة قاطعة أنّه تعالى موصوف [بالكلام] بما تزعم الأشعريّة أنّه معنى مفرد يسمّونه كلام النَّفس.[2521]

(كأ) ليس الباري تعالى عالمًا بمعنى يقتضي له كونه عالمًا، بل ليس إلا ذاته والإضافة المسمّاة العلم لا غير.

(كب) لم يثبت بحجّة قاطعة أنّ للباري تعالى صفات غير هذه الصِّفات المتَّفَق عليها، وما أثبته الأشعريّ وأصحابه من اليد والوجه والاستواء وغيرها لا يصحّ.

(كج) لم يثبت بحجّة قاطعة أنّ الباري تعالى تصحّ رؤيتُه.

(كد) لم يثبت بالدَّليل أنّ قدرة العبد لا تؤثّر في مقدوره أصلًا كما قال الأشعريّ، ولا أنّها لا تؤثّر في ذاته، بل في صفة زائدة على ذاته كما قاله ابن الطَّيِّب.

(كه) لم يثبت بالدَّليل أنّ أجزاء الأجسام البشريّة تعدم ثم تعاد في القيامة عن العدم.

(كو) لا[2522] يُكفَر أحد من أهل[2523] القبلة وإن اختلفوا في المسائل الكلاميّة.

(كز) الإمامة واجبة؛ لأنّها تتضمّن دفع الضَّرر عن النَّفس، ودفعُ الضَّرر عن النَّفس[2524] واجب.[2525]

فهذه المسائل هي علم الكتاب كلّه، وقد بان أنّه رفض مذهب شيوخه فيها، واعترف بفساد أقوالهم.

[2520] م – لم.

[2521] سقط هنا من كلا النسختين مادة (ك)، أي مادة ٢٠؛ مع أن المؤلف بيّن في بداية الموضوع أنه سيذكر ٢٧ مسألة من المسائل التي فارق الرَّازي فيها مذهبَ الأشعريّة وأخذ فيها بقول أبي الحسين البصري.

[2522] م – لا.

[2523] م – أهل.

[2524] أ – ودفع الضَّرر عن النَّفس.

[2525] أ م + بهذه.

وهذا آخر كلامنا في هذا الكتاب، ونحن نسأل الله[2526] أن يجعل ما ذكرناه حجّة لنا لا علينا،[2527] وأن يقبل سعيَنا ويعظم أجرنا، فإنّما قصدنا وجهَه واستمطرنا جودَه، والحمد لله وحدَه.[2528]



[2526] أ — الله.

[2527] أ + ما ذكرناه حجة لنا لا علينا.

[2528] أ م + وافق الفراغ من نسخه ثامن شهر شعبان المبارك سنة ثمان وسبعين وستّمائة، وصلّى الله على سيّدنا محمد النَّبيّ وآله الطَّاهرين، لله الحمد.

[الزِّيادات على التَّعليق]

[الرُّكن الأوّل في المقدّمات]

[المقدّمة الأولى في العلوم الأوّليّة]

[١] [فصل]

[في التَّصوّرات: تعريف الماهيّة (١)][2529]

قال في **المحصَّل** في باب نفي إثبات التَّصوّرات: (**تعريف الماهيّة إمّا أن يكون بنفسها، أو بما[2530] هو داخل فيها، أو بما هو خارج عنها، أو بما يتركّب من الأخيرين**).

أقول: لمطالب أن يطالبه /[١٤٤ظ] بالعلّة التي لها قال: «أو بما يتركّب عن الأخيرين» ولم يقل: «أو بما يتركّب عن الأقسام كلّها، وخصوصًا ما[2531] يتركّب من[2532] الماهيّة نفسها أو من أمر خارج عنها»، فإنّ كثيرًا من النَّاس عرَّفوا الماهيّات بمثل ذلك، وليس له أن يقول: "إنّما عدلت عن ذلك لفساده"؛ لأنّ الأقسام التي ذكرها أيضًا فاسدة، وليس فساد الشَّيء مَخرَجًا له من وجوب ذكره إذا اقتضته القسمة.

[2529] جرت عادة المؤلّف في قسم الزِّيادات أن يذكر كلّ مسألة بعنوان (فصل) من غير تعيين موضوع المسألة نفسه، خلافًا لما سلكه في أصل كتابه **التَّعليق على المحصل** من ذكرها بعنوان (مسألة) مع تعيين موضوعها، ولذا أضفنا بعد كلمة (فصل) من هنا إلى آخر الكتاب ما يبيّن موضوع المسألة، واعتمدنا في ذلك على العناوين المذكورة في المحصل.

[2530] أ: ما.

[2531] م — ما.

[2532] م — من.

[٢] فصل

[في التَّصوّرات: تعريف الماهيّة (٢)]

وقال أيضًا في هذا الباب بعد أن أفسد تعريف الماهيّة بنفسها على انفراده، وكذلك بما يكون حاصلًا فيها، أو بما يكون خارجًا عنها: (**وأمّا**[2533] **تعريفها بما يتركّب من الدَّاخل والخارج فبطلان ما تقدّم من الأقسام يقتضي**[2534] **بطلانه**).

أقول: لمانع أن يمنع[2535] من ذلك ويقول: لا يلزم من فساد تعريفها بكلّ واحد من تلك الأقسام[2536] مفردًا أن يفسد تعريفها بما يتركّب من قسمين منها، فإنّ حكم المجموع لا يجب أن يكون مساويًا لحكم واحد من الأفراد في كلّ شيء.

[٣] فصل

[في التَّصديقات: حجج منكري المحسوسات (١)]

ثم تكلّم مع منكري المحسوسات فذكر لهم شُبهًا زعم أنّها خمسة وهي على الحقيقة شبهتان؛ لأنّ الشُّبهة الثَّانية وهي: «أنّا نرى الشَّيء مستمرًّا مع أنّه ليس بمستمرّ»، والشُّبهة الخامسة وهي: «أنّا نرى الشَّيء[2537] ملوّنًا مع[2538] أنّه ليس بملوّن» يجب أن يضافا إلى الشُّبهة الأولى وهي: «أنّا نرى الشَّيء كبيرًا[2539] وليس بكبير،[2540] ومتحرّكًا وليس بمتحرّك، وموجودًا وليس بموجود». وقد ذكر أمثلتها، وما أفراده إحساسُنا بأنّ الشَّيء مستمرّ مع أنّه ليس بمستمرّ، وأنّه ملوّن مع أنّه ليس بملوّن إلا كأفرادها في الصُّور، فهلّا جعل الشُّبه عشرًا لا خمسًا.

وأمّا الشُّبهة الثَّالثة وهي: «إنّ النَّائم يرى أشياء ولا وجود لها»، والرَّابعة وهي: «إنّ صاحب الشِّرْسام[2541] يرى صُوَرًا لا وجود لها»، فكلتاهما شبهة واحدة، ويعمّمهما قدر مشترك وهو: أنّ الواحد منّا يعرض له حال يُشاهِد فيها ما لا وجود له ويحكم بوجوده. وإن كان لاختلاف هذين العارضين ممّا يوجب إخراجهما مَخْرَج

2533 أ: وإنّما.

2534 أ – يقتضي.

2535 أ: يمتنع.

2536 م + أن يفسد تعريفها بما يتركّب من قسمين منها فإنّ حكم المجموع لا يجب أن يكون مساويًا لحكم واحد من الأفراد.

2537 م – مستمرًّا مع أنّه ليس بمستمرّ والشُّبهة الخامسة وهي أنّا نرى الشَّيء.

2538 م – مع.

2539 أ: كثيرًا.

2540 أ م: بكثير.

2541 أ م: السرسام. | البِرْسامُ: مرض يصيب الإنسان في عقله، أو ورم في الدِّماغ يتغير منه عقل الإنسان ويصيبه الهذيان، يقال: بُرْسِمَ الرَّجل، فهو مُبَرْسَمٌ، ومُبَلْسَمٌ، وبه بِرْسامٌ، وبِلْسامٌ، وقيل فيه أيضًا: شِرْسامٌ، وجِرْسامٌ، وجِلْسامٌ. انظر: **تاج العروس** للزبيدي، «برسم»، ٢٧٥/٣٢؛ **المطلع على أبواب المقنع** لأبي الفتح البعلي، ص ٢٩٢.

شبهتين كلٍ واحدة مستقلّة بنفسها فهلّا استكثر من الشُّبه؟ فإنّ صاحب الماليخوليا[2542] يعرض له مثل ذلك، ومن عضّه الكلب[2543] يعرض له مثل ذلك، والسَّكران[2544] أيضًا تحصل له أمور لا وجود لها /[٤٤٢و] ويجزم بحصولها، وكلّ هذه الأشياء يعود إلى شبهة واحدة عند التَّحقيق، وإنّما هذه الأمور صور وأمثلة.

[٤] فصل

[في التَّصديقات: حجج منكري المحسوسات (٢)]

ثم لما فرغ من الكلام في[2545] الإحساس بالجزئيّات قال: (**وأمّا الكليّات فالحسّ لا يعطيها البتّة؛ لأنّ الحسّ لا يشاهد إلا هذا الكلّ وهذا الجزء،[2546] فأمّا وصف الأعظميّة فهو[2547] غير مدرَك بالحسّ، وبتقدير أن يكون مدرَكًا، لكنّ المدرَك هو أنّ هذا الكلّ أعظم من هذا الجزء، فأمّا أنّ كلّ كلٍّ فهو أعظم من جزئه فغير مدرَك[2548] بالحسّ**)، ثم احتجّ على ذلك.

أقول: إنّه حكى عن السُّفسطائيّة أنّ حكم الحسّ[2549] غير معتبر في الجزئيّات ولا في الكليّات، ثم شرح مذهبهم، وانتقل عنه لا إلى الكلّيّات بل إلى الكلّات،[2550] وبين الكلّ والكليّ فرق عظيم، وكذلك بين الجزء والجزئيّ، فالكلّ موجود في الخارج، ولا شيء من الكلّيّ موجودًا في الخارج؛ والكليّ محمول على كلّ جزئيّ تحته، والكلّ لا يمكن أن يكون محمولًا على الجزء.

فأمّا ما ذكره في آخر الكلام من «أنّا لو أدركنا كلّ الكلّات والأجزاء لم ندرك بالحسّ أنّ كلّ كلٍّ أعظم من جزئه؛ لأنّ قولنا: "كلّ كذا [كذا أو ليس كذا]" ليس المراد منه كلّ ما [هو] في الوجود الخارجيّ[2551] من تلك الماهيّة فقط، بل كلّ ما لو وجد في الخارج لصدق عليه أنّه فرد من أفراد تلك الماهيّة، وذلك ممّا لا يمكن وقوع الإحساس به» فكلام جيّد للاستدلال على ما كان يروم، وهو أنّ الحسّ لا يعطي الكليّات، ولو اقتصر عليه، ولم يأتِ بالكلام في الإحساس بالكلّات والأجزاء لَسلم من الاستدلال.

2542 الماليخوليا: تشويش الظنون والفكر إلى الفساد والخوف، ويبتدئ بسرعة غضب وحب الخلوة، وخوف مما لا يخاف منه عادة، فإذا استحكم قويت هذه الأعراض، والمستعدّ له من قلبه جار كثير شعر الصَّدر والبدن، ودماغه رطب غليظ الشفتين، ألثغ وعروضه للرجال أكثر، وللنِّساء أفحش. انظر: **الموجز في الطِّب** لابن النَّفيس، ص ١٣٩.

2543 أ م + الكلب.

2544 م: السكر.

2545 م – في.

2546 أ – وهذا الجزء.

2547 م – فهو.

2548 أ م: من جزء نعم يدرك.

2549 أ – الحس.

2550 أ: الكلّيات.

2551 الوجود الخارجي: «هو عبارة عن كون الشَّيء في الأعيان، وهو الوجود الماديّ» **المعجم الفلسفي** لجميل الصليبا، ٢/٥٥٩.

[٥] فصل

[في التَّصديقات: حجج منكري البديهيات (١)]

ثم تكلّم مع منكري البديهيّات، وقال: (**إنّ القضايا البديهيّة المشهورة وهي: "إنّ الكلّ أعظم من الجزء"، و "إنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية"، و "إنّ الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين [معًا]" متفرّعة**[2552] **على القضيّة الجليّة جدًّا، وهي: "إنّ النَّفي والإثبات**[2553] **لا يجتمعان ولا يرتفعان"، وإذا توجّهت الشُّكوك إلى هذه القضيّة الجليّة كانت القضايا الثَّلاثة أولى**[2554] **بالشَّك؛ لأنَّها متفرّعة عليها**).

ثم يبيّن كونها متفرّعة عليها فقال: (**أمّا قولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» فلأنّه لو لم يكن الكلّ زائدًا على الجزء لكان وجود الجزء**[2555] **الآخر وعدمه بمثابة واحدة، فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودًا ومعدومًا معًا. وأمّا قولنا: «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» فلأنّه لو لم يكن كذلك لكان الألف المحكوم عليه بأنّه يساوي السَّواد سوادًا /[٢٤٤ظ] لا محالة، ومن حيث إنّه محكوم عليه بأنّه يساوي ما ليس بسواد**[2556] **يجب أن لا يكون سوادًا، فلو كان الألف مساويًا للأمرين للزم أن يكون [الألف] في نفسه سوادًا، وأن لا يكون سوادًا، فيجتمع النَّفي والإثبات.**[2557] **وأمّا قولنا: «الجسم الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد» فلأنّه لو جاز**[2558] **ذلك لما**[2559] **تميّز الجسم الواحد الحاصل في المكانين المتباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك، وحينئذ لا يتميّز وجود الجسم الآخر عن**[2560] **عدمه، فيصدق عليه أنّه موجود ومعدوم معًا**).

أقول: إنّ القضيّة القائلة "النَّفي والإثبات [لا يجتمعان ولا يرتفعان]" ليست قضيّة واحدة، بل قضيّتين؛ أحدهما: النَّفي والإثبات لا يجتمعان، والثَّانية: النَّفي والإثبات لا يرتفعان، والقضايا الثَّلاثة التي ذكرها إن صحّ أنَّها متفرّعة فإنّما هي متفرّعة على[2561] القضيّة الأولى، وهي: "إنّ النَّفي والإثبات[2562] لا يجتمعان"، فلا يلزم من[2563] القدح في القضيّة الثَّانية، وهي: "إنّ النَّفي والإثبات لا يرتفعان" القدحُ في القضايا الثَّلاثة المذكورة؛ لأنَّها ليست متفرّعة عليها.

2552 أ م: متفرّقة.

2553 م: والارتياب.

2554 أ – أولى.

2555 أ – الجزء.

2556 أ + ما.

2557 م – وأمّا قولنا الأشياء المساوية...فيجتمع النَّفي والإثبات.

2558 أ م: كان.

2559 أ: إنّما؛ م: أمّا.

2560 م: عند.

2561 أ م: هي.

2562 م – والإثبات.

2563 م – من.

وصاحب الكتاب لما حكى شبهة في شكوك السُّفسطائيّة ما حكى عنهم شبهة تختصّ بالقضيّة الأولى، بل إمّا مشتركة، وهي: "العدم غير متصوّر أو غير متميّز من الوجود"، أو "إنّ مفهوم قولنا: الشَّيء أسود، الشَّيء ليس[2564] بأسود غيرٌ محضًا"، وإمّا ما يوجب الشَّكّ في القضيّة الثَّانية فقط، وهي: "إنّ النَّفي والإثبات لا يرتفعان"، وهو قوله: «إنّا قد وجدنا بينهما واسطة، وهي مسمّى الامتناع ومسمّى الحدوث»، فأمّا شبهة تختصّ بالقضيّة[2565] الأولى التي القضايا الثلاث متفرّعة عليها فلم يذكر، وصاحب الكتاب أخرج كلامه مَخرَج مَن يقدح في كلا الصِّفتين، ويورد شبهة خاصّة على كونهما لا يجتمعان كما أوردها على كونهما لا يرتفعان، ولم يفِ بذلك،[2566]من المهمّ أن يتكلّم على شكوكه التي أوردها على هذه القضيّة، وهي قولنا: «النَّفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان»، فإنّها لم يجب عنها، وتركها على ظلمتها، ونحن نتكلّم فيها لا على أنّا نكلّم السُّفسطائيّة؛ لأنّهم ليسوا أهلًا للبحث، ولكن على أنّا نكلّم أهل النَّظر فنقول:

إنّه قال: (**الإشكال على هذه القضيّة من وجوه:**

[١] أحدها:[2567] أنّ هذا التَّصديق موقوف على تصوّر أصل العدم، والنَّاس /[٤٤٣و] قد تحيّروا فيه؛ لأنّ المتصوَّر لا بدّ أن يتميّز عن غيره، والمتميّز عن غيره متعيّن في نفسه، [وكلّ متعيّن في نفسه] فهو ثابت [في نفسه]، فكلّ متصوَّر ثابت، فما ليس بثابت[2568] فغير متصوّر، فالمعدوم غير متصور،[2569] وإذا كان هذا التَّصديق موقوفًا[2570] على هذا التَّصوّر، وكان هذا التَّصوّر ممتنعًا، كان ذلك التَّصديق ممتنعًا.

[٢] وثانيها: سلّمنا إمكان تصوّر المعدوم، لكن قولنا «النَّفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان» يستدعي امتياز العدم عن الوجود، وامتياز العدم عن الوجود يستدعي أن يكون لمسمّى[2571] العدم هويّة متميّزة عن الوجود، لكن ذلك محال؛ لأنّ كلّ هويّة يشير العقل إليها، والعقل يمكنه رفعها وإلا لم يكن لها مقابل، وكان يلزم أن لا يكون للمعدوم مقابل، فكان يلزم نفي الوجود، وهو باطل. فثبت أنّ ارتفاع الهويّة المسمّاة بالعدم[2572] معقول، لكنّ ارتفاع تلك الهويّة ارتفاع خاصّ، فيكون داخلًا تحت العدم المطلق، فيكون قسيم[2573] العدم قسمًا منه، هذا خلف.

[2564] أ – ليس.

[2565] أ م: القضية.

[2566] أ م + فصل.

[2567] م: أحدهما.

[2568] م – فما ليس بثابت.

[2569] أ – فالمعدوم غير متصور.

[2570] أ م: متفرقًا.

[2571] أ م: مسمى.

[2572] أ م: بعدم.

[2573] أ م: قسم.

[٣] وثالثها: سلّمنا الامتياز، ولكنّ النَّفي والإثبات قد يكون المراد بهما ثبوت الشَّيء في نفسه وعدمه في نفسه كقولنا: «السَّواد إمّا أن يكون موجودًا أو لا يكون»، وقد يكون[2574] المراد منهما ثبوت الشَّيء لشيء آخر وعدمه عنه كقولنا «الجسم إمّا أن يكون أسود أو لا يكون».

[ا] أمّا الأوّل [فمن المعلوم بالضرورة أنّ قولنا: «السَّواد إمّا أن يكون موجودًا أو لا يكون»] فلا يمكن التَّصديق[2575] [به] إلا بعد تصوّر قولنا:[2576] «السَّواد موجود، السَّواد معدوم» لكن قولنا «السَّواد موجود» باطل؛ لأنّه إمّا[2577] أن يكون كونه سوادًا هو نفس كونه موجودًا أو مغايرًا له. فإن كان الأوّل كان قولنا «السَّواد موجود» جاريًا مجرى قولنا «السَّواد سواد» أو «الموجود موجود»، ومعلوم أنّه ليس كذلك؛ لأنّ هذا الأخير هذر، والأوّل مفيد. وإن كان الثَّاني فهو باطل من وجهين:

أحدهما: أنّه إذا كان الوجود قائمًا بالسَّواد فالسَّواد في نفسه غير موجود، وإلا لعاد البحث فيه، ولكان الشَّيء الواحد بالاعتبار الواحد موجودًا مرّتين، وإذا كان كذلك كان الوجود قائمًا [بما] ليس بموجود، لكنّ الوجود صفة موجودة، وإلا لثبت المتوسّط بين الموجود والمعدوم، وأنتم أنكرتموه، فحينئذ تكون الصِّفة الموجودة[2578] حالّة في محلّ معدوم، وذلك غير معقول، إذ لو جاز [ذلك] لجاز أن يكون محلّ هذه الألوان والحركات غير موجود، وذلك يوجب الشَّكّ والارتياب في وجود الأجسام، وهو عين السَّفسطة.

وثانيهما: أنّه إذا كان الوجود مغايرًا للماهيّة كان مسمّى [قولنا:] «السَّواد» غير مسمّى قولنا: «موجود»، فإذا قلنا: «السَّواد /[٤٤٣ظ**] موجود» بمعنى أنّ السَّواد[2579] هو موجود كان ذلك حُكمًا بوحدة الاثنين، وهو محال. هذا هو الإشكال على قولنا «السَّواد موجود».**

فأمّا قولنا: «السَّواد معدوم» فالإشكال عليه أنّ وجود السَّواد إن كان هو [عين] كونه سوادًا كان قولنا: «السَّواد ليس بموجود» جاريًا مجرى قولنا: «السَّواد ليس بسواد» وهذا متناقض، وإن كان وجوده زائدًا [عليه توجّه الإشكال] من وجوه:

منها: أنّه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهيّة المعدومة، وهو محال.

[2574] م – وقد يكون.

[2575] أ م: صحته.

[2576] أ: قوله.

[2577] م – إمّا.

[2578] أ م: الموجود.

[2579] م – غير مسمّى قولنا موجود فإذا قلنا السَّواد موجود بمعنى أنّ السَّواد.

ومنها: أنّ سلب الوجود عن ماهيّة السَّواد لا يمكن إلا إذا تميّز السَّواد عن غيره، وكلّ ما يتميّز عن غيره فله تعيّن في نفسه، وكلّ ما له تعيّن في نفسه[2580] فله ثبوت في نفسه،[2581] فالسَّواد لا يمكن سلب الثُّبوت عنه إلا إذا كان ثابتًا في نفسه، فيكون حصول الوجود له شرطًا في سلب الوجود عنه، هذا خلف.

ومنها: أنّا سنقيم الدَّلالة في مسألة أنّ المعدوم ليس [بشيء] على امتناع خلوّ الماهيّة عن الوجود، وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهيّة بالعدم، فظهر أنّه ليس لقولنا: «السَّواد موجود»، «السَّواد معدوم» مفهوم محصَّل، فامتنع صحّة التَّصديق بأنّ السَّواد إمّا أن يكون موجودًا أو معدومًا.

[ب] فأمّا قولنا: «الجسم إمّا أن يكون أسود أو لا يكون» فلا يصحّ التَّصديق به إلا بعد تصوّر معنى قولنا: «الجسم أسود»، لكنّه محال من وجهين:

أحدهما: أنّه حكم بوحدة الاثنين، وهو محال على ما تقدّم.

وثانيهما: إنّ موصوفيّة الجسم بالسَّواد إمّا أن يكون وصفًا عدميًّا أو ثبوتيًّا، والأوّل محال؛ لأنّه نقيض اللاموصوفيّة، وهي وصف سلبيّ، ونقيض السَّلب ثبوت، [فالموصوفيّة لا يمكن أن يكون أمرًا عدميًّا]، ومحال أن يكون الموصوفيّة أمرًا ثبوتيًّا؛ لأنّه إمّا أن[2582] يكون نفس وجود الجسم والسَّواد أو مغايرًا لهما:[2583] فالأوّل محال؛ لأنّه ليس كلّ من[2584] عقل وجود الجسم والسَّواد عقل كون الجسم موصوفًا بالسَّواد. والثَّاني محال؛ لأنّ موصوفيّة الجسم بالسَّواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفيّة الجسم بتلك الصِّفة زائدة عليه وعليها، ولزم التَّسلسل، فثبت أنّ موصوفيّة الشَّيء بغيره غير معقولة.

[٤] ورابعها: سلّمنا تصوّر[2585] [هذه] القضيّة بأجزائها، لكن لا نسلّم عدم الواسطة، وبيانه من وجهين:

أحدهما: أنّ مسمّى الامتناع إمّا أن يكون موجودًا، /[٤٤٤و] أو معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا. لا جائز أن يكون موجودًا،[2586] وإلا لكان الموصوف به موجودًا؛ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، ولو كان الموصوف به موجودًا لم يكن الممتنع ممتنعًا، بل إمّا واجبًا أو ممكنًا، ولا جائز أن يكون معدومًا؛ لأنه نقيض اللاامتناع[2587] الذي يمكن حمله على المعدوم، فيكون اللاامتناع[2588] عدميًّا، فلا يكون الامتناع

[2580] م – وكلّ ما له تعيّن في نفسه.

[2581] م – في نفسه.

[2582] م – إمّا أن.

[2583] أ م: لها.

[2584] م – من.

[2585] أ م: نضمّ.

[2586] أ – أو معدومًا أو لا موجودًا ولا معدومًا لا جائز أن يكون موجودًا.

[2587] أ م: الامتناع.

[2588] أ م: الامتناع.

عدميًّا؛ ولأنّ الامتناع ماهيّة متعيّنة[2589] في نفسها متميّزة عن سائر الماهيّات، ولولا[2590] ذلك لاستحال إشارة العقل إلى ذلك، وإذا كان كذلك استحال أن يكون نفيًا محضًا.

فإن قلتَ: إنّ له ثبوتًا في الذِّهن، قلتُ: الذي في الذِّهن إن كان[2591] موجودًا استحال اتّصافه بالامتناع؛ لأنّ الموجود لا يكون ممتنع الوجود، فإن لم يكن موجودًا لم يكن الامتناع القائم به موجودًا؛[2592] لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود. فثبت أنّ مسمّى الامتناع ليس بموجود ولا معدوم، وذلك هو الواسطة.

وثانيهما: أنّ مسمّى الحدوث –وهو الخروج من العدم إلى الوجود– غير مسمّى الوجود ومسمّى العدم، وإلا لكان حيث صدق مسمّى العدم أو مسمّى الوجود صدق مسمّى الخروج من العدم إلى الوجود، وهو محال. وإذا ثبت ذلك فنقول: الآن الذي يصدق فيه على الماهيّة مسمّى الخروج من العدم إلى الوجود إمّا أن تكون الماهيّة في ذلك الآن موجودة[2593] أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة، فإن كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنّه[2594] يخرج من العدم إلى الوجود، فيكون ذلك كأنّه يقال: «يخرج [الموجود] إلى الوجود»، فيكون الشَّيء موجودًا مرّتين، [وهو محال]. وإن كانت معدومة فهو محال [من وجهين]: أمّا أوّلًا: فإنّ مسمّى الحدوث صفة موجودة، وإلا ثبت الواسطة، والصِّفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم. وأمّا ثانيًا: فلأنّها متى كانت معدومة كان [على] العدم الأصليّ باقيًا، ومتى كان العدم الأصليّ باقيًا لم يكن الانتقال[2595] من العدم [إلى الوجود] باقيًا. فثبت أنّ الماهيّة حالةَ الحدوث لا موجودة ولا معدومة.

وله تقرير آخر: وهو [أنّ] الماهيّة إذا انتقلت من العدم إلى الوجود فحالة الانتقال لا بدّ أن تكون لا[2596] معدومة ولا موجودة؛ لأنّها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال، بل هي باقية كما[2597] كانت قبل ذلك، وإن كانت موجودة فقد حصل المنتقل إليه بتمامه، وحين حصول المنتقل إليه بتمامه لا يبقى الانتقال، بل ينقطع. فظاهر أنّه حال حصول الانتقال[2598] لا بدّ أن /[٤٤٤ظ] يكون متوسّطًا بين المنتقل عنه والمنتقل إليه، فوجب أن يكون خارجًا عن حدّ العدم الصِّرف، وغير واصل إلى حدّ الوجود الصِّرف، وهو الواسطة).

2589 أ م: معيّنة.

2590 : لو.

2591 أ – كان.

2592 م – لم يكن الامتناع القائم به موجودًا.

2593 أ: موجودًا.

2594 م: أن.

2595 أ م: النقل.

2596 م – لا.

2597 أ – كما.

2598 م – الانتقال.

والجواب عن الأوّل: إنّك قلتَ: «المعدوم أو العدم متميّز عن غيره، متعيّن في نفسه، وكلّ متعيّن في نفسه[2599] ثابت [في نفسه]» فإن عنيتَ بالمتعيّن أنّه ليس غيره فهذا مسلّم، لكن لمَ قلتَ: «إنّ ما يصدق هذا القول عليه يكون ثابتًا؟» وإن عنيتَ غيرَه فبيّنه.

وعن الثّاني: إنّ ارتفاع العدم وهو عدم العدم، ولا معنى لذلك إلا الوجود، فلا يكون قسيم[2600] العدم قسماً منه.

وعن الثّالث: إنّا نختار أوّلًا أنّ وجود السّواد غير كونه سوادًا.

قوله: «هذا يقتضي أن يكون قولنا "السّواد موجود" بمنزلة قولنا "السّواد سواد"». قلنا: المراد من قولنا "السّواد موجود" أنّ الهيئة المخصوصة المتصوَّرة لها ما يطابقها[2601] في الخارج، وهذا كلام مفيد معقول، ولا يقتضي أن يكون الوجود صفة زائدة على الذّات، ولو عنى الواحد بقوله: "السّواد سواد" هذا المعنى لم يكن هذرًا، وإنّما كان هذرًا؛ لأنّه يفيد في الإطلاق المصطلح عليه هذا المعنى. سلّمنا أنّ[2602] وجود السّواد زائدٌ على ذاته، فلمَ قلتَ: إنّ ذلك محال؟

قوله: «يلزم من ذلك أن يكون الموجود قائمًا بما ليس بموجود، وذلك يفضي إلى تجويز أن يكون ما قامت به[2603] هذه الحركات والألوان غيرَ موجود في نفسه». قلنا: بديهة العقل قَضَت بالفرق فأجازت أن يقوم الوجود مع أنّه صفة ثبوتيّة بما ليس بموجود في نفسه، ومنعت أن يقوم غير الوجود من الأعراض الثُّبوتيّة بما ليس بموجود، وإذا قضت البديهة بالفرق لم يلزم الشّكّ في وجود الأجسام الملوّنة والمتحرّكة.

قوله: «هذا يلزم منه الحكم بوحدة الاثنين». قلنا: المراد من قولنا: "الجسم أسود" أنّ الشّيء الذي يصدق عليه الجسميّة فإنّ الأسوديّة صادقة عليه، وحاصله: أنّ شيئًا واحدًا له صفتان، فكأنّا قلنا: صاحب الصِّفة الأولى هو صاحب الصِّفة[2604] الثّانية، وهذا كلام معقول، ولا يلزم منه الحكم بوحدة الاثنين.

قوله: «لا يتصوّر قولكم "السّواد معدوم"؛ لأنّ السّواد متعيّن، وكلّ متعيّن فهو ثابت، فكيف يكون الثّابت منفيًّا؟» قلنا: المتعيّن هو الذي ليس غيره، لا معنى له غير ذلك، وهذا[2605] القدر لا يلزم منه الثُّبوت، سلّمنا أنّ السّواد ثابت، فلمَ لا يجوز أن يكون ثابتًا في الذِّهن؟ /[٥٤٤و]

[2599] أ – وكلّ متعيّن في نفسه.

[2600] قسيم الشّيء: «هو ما يكون مقابلًا للشّيء ومندرجًا معه تحت شيء آخر: كالاسم؛ فإنّه مقابل للفعل ومندرجان تحت شيء آخر، وهو الكلمة التي هي أهمّ منهما». **التّعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٢٤.

[2601] أ م: يضايقها.

[2602] م: عن.

[2603] أ — به.

[2604] م – الأولى هو صاحب الصِّفة.

[2605] م: وهو.

فإن قلتَ: الموجود في الذِّهن يستحيل سلبُ مطلق الوجود [عنه]؛ لأن الموجود[2606] في الذِّهن أخصّ من مطلق الوجود، فالموجود في الذِّهن يصدق عليه أنّه موجود، فلا يصدق عليه[2607] حينئذ أنّه ليس بموجود، وكلامنا فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يقابل وجودًا خاصًّا. وهذا الكلام قد ذكره في هذا الموضع.

قلتُ: ليس الكلام[2608] في هذا الموضع فيما يقابل مطلق الوجود، ولا نحن ندّعي أنّه يصحّ ويمكن أن يقال: "السَّواد معدوم" ويراد به أنّه لا ثبوت للسَّواد أصلًا، لا في الذِّهن ولا في الخارج، وكيف والحكم على الشَّيء يستدعي كون المحكوم عليه متصوّرًا! وهل هذا إلا في قوّة قول القائل: "السَّواد ليس بمعلوم أو[2609] ليس بمتصوّر"؟ وهو كاذب، وإنّما المراد من قولنا "السَّواد معدوم" أنّ الصُّورة التي تحصل في الذِّهن من السَّواد ليس لها ما يطابقها في الخارج لا غير ذلك.

قوله: «قولكم "السَّواد معدوم" لا يصحّ إلا مع ثبوت الذَّوات المعدومة كما هو قول المشايخ، فإذا بطل إثبات ذوات في العدم[2610] بطل قولكم: "السَّواد معدوم"؛ لأنّ الحكم بشيء على شيء يستدعي كون المحكوم عليه حاصلًا متصوّرًا فقط، وإن لم يكن [له] ثبوتٌ خارجَ الذِّهن، كما تقول: "شريك الباري تعالى معدوم" وإن كان على كلا المذهبين غير ثابت في العدم.

قوله: «موصوفيّة الجسم بالسَّواد إمّا أن تكون هي نفس [وجود] الجسم والسَّواد أو زائدًا عليهما» قلنا: موصوفيّة[2611] الشَّيء بالشَّيء حكم الذِّهن بالنِّسبة المخصوصة بينهما، ولا وجود لذلك في الخارج.

فإن قلتَ: الذِّهن إذا طابق الخارج[2612] عاد الإشكال، وإلا فلا عبرة [به]. وأيضًا فإنّ موصوفيّة الشَّيء [بالشيء] نسبة بينهما، والنِّسبة بين الشَّيئين يستحيل أن لا[2613] تكون حاصلة فيهما، بل في غيرهما. وهذا الكلام قد ذكره في هذا الموضع.

قلتُ: الجواب عن الأوّل: إنّ الذِّهن تحصل فيه أحكام ومفارقات ليست أشياءَ وذواتٍ في الخارج كالموصوفيّة التي يلزم من كونها شيئًا في الخارج التَّسلسلُ، وكالمؤثريّة وكالمتى -وهو حصول الشَّيء في الزَّمان- وغير ذلك، ولا يلزم[2614] من كونها في الذِّهن فقط أن يكون لا عبرة بها كما قد ادّعاه، فإن قال: إنّها تكون حادثة؛ لأنّها غير[2615] مطابقة، فقد تكلّمنا في الاعتراض على **المحصّل** في هذا الموضع بما فيه كفاية. وعن الثّاني: إنّ هذه النِّسبة إنّما هي حكم الذِّهن فقط، وليست موجودة بينهما كما هما /[٤٤٥ظ] موجودان.

[2606] أ – لأن الموجود، م: الوجود.

[2607] م – أنّه موجود فلا يصدق عليه.

[2608] أ – الكلام.

[2609] م – ليس بمعلوم أو.

[2610] أ م: القدم.

[2611] أ + الجسم والسَّواد إمّا أن تكون هي نفس الجسم والسَّواد.

[2612] م + عاد الخارج.

[2613] أ: مستحيل إلا أن.

[2614] أ – وغير ذلك ولا يلزم.

[2615] أ – غير.

وعن الرَّابع: إنّ الامتناع عدم محض، ولا يلزم من كونه نقيض الإمكان العدميّ أن لا يكون عدميًّا، كما أنّ كلّ واحد منهما نقيض الوجوب وهو عدميّ أيضًا، ولا استحالة في أن يناقضَ السَّلبُ السَّلبَ كما لا استحالة في أن يتضادَّ الأمورُ الوجوديّةُ [الأمورَ الوجوديّةَ].

قوله: «الامتناع ماهيّة متميّزة عن[2616] غيرها» قلنا: نعم، ولكن في الذِّهن، ولا استحالة في أن تتميّز العدمات وتتعيّن في الذِّهن.

قوله: «الذي في الذِّهن إن كان موجودًا استحال اتّصافه بالامتناع، وإن كان معدومًا لم يكن الامتناع القائم به موجودًا». قلنا: إنّا لم نقل: إنّ الذِّهن يأخذ الممتنع، وإنّما يأخذ الامتناع فقط مجرّدًا عن الموصوف به، فأين أحد الأمرين من الآخر!

قوله: «الآن الذي يصدق فيه على[2617] الماهيّة مسمّى الخروج من العدم إلى الوجود لا تكون الماهيّة فيه موجودة ولا معدومة». قلنا: بل هي موجودة؛ لأنّه صدق عليها في ذلك الوقت أنّها قد حصلت فهي موجودة، ولكن هذه ألفاظ موهمة –وهي قولكم «الخروج من العدم إلى الوجود» – فتخيّل[2618] السَّامع[2619] أنّها مثل شيء في وعاء انتقل منه إلى وعاء آخر، وليس الأمر كذلك، بل يوجِد الفاعل ذاتًا لم يكن من قبل أصلًا، فهي في الحال الأولى موجودة كما هي في[2620] الحال الثَّانية موجودة، وإنّما لم يصدق مسمّى الحدوث في الحال الثَّانية وما بعدها؛ لأنّه موجود منسوب إلى الوقت الأوّل فقط، وحيث لم يتحقّق الوقت الأوّل في الوقت الثَّاني امتنع إطلاق لفظ الحدوث.

قوله: «الماهيّة حال الانتقال لا تكون موجودة؛ لأنّه قد حصل المنتقل إليه بتمامه فلا يبقى الانتقال[2621]» قلنا: قد بيَّنّا أنّ الغلط في هذا من جهة اللَّفظ، وهو الانتقال، وليس الإحداث عبارة عن نقل الشَّيء من أمر إلى أمر، ولا[2622] كان المعدوم ذاتًا فانتقل من عدم إلى وجوده، بل ليس إلا وجودَ ذات[2623] لم تكن من قبل شيئًا، وإذا سقط اللَّفظ الموهم سقط الإشكال.

[2616] م — عن.

[2617] أ: عن.

[2618] م: فتحمل.

[2619] أ م: للسامع.

[2620] م – في الحال الأولى موجودة كما هي في.

[2621] أ م: فلا انتقال.

[2622] م — ولا.

[2623] أ: وجود ذاتًا، م: وجوده ذاتًا.

[٦] فصل

[في التَّصديقات: حجج منكري البديهيات (٢)]

ذكر شُبَهًا للسُّفسطائيّة محصولها: (**أنّ لاختلاف**[2624] **الأمزجة والعادات تأثيرًا في الاعتقادات، كمن يشتغل بكلام المتكلّمين**[2625] **طول عمره أو كلام الفلاسفة، فإنّه يعتقد صحّة ما اشتغل به، وكالضَّعيف المزاج يستقبح الإيلام، والقويّ المزاج**[2626] **لا يستقبحه، فلعلّ الجزم بهذه البديهيّات كان لمزاج عامّ أو لإلف عامّ، فلا يجب الوثوق بها**).

ثم سأل نفسه فقال: (**الإنسان** /[٤٤٦و] **يفرض خلوّ نفسه من جميع مقتضيات الأمزجة والعادات، ويجزم بهذه البديهيّات، فدلّ على أنّ الجازم بها صريح العقل**).

وأجاب بوجهين:

أحدهما:[2627] (**[هب] أنّا فرضنا خلوّ النَّفس عن المزاج والعادة، لكن فرض الخلوّ لا يوجب حصول**[2628] **الخلوّ، فلعلنا وإن فرضنا خلوّ النَّفس عنهما،**[2629] **لكنّها ما خلت عنهما،**[2630] **فحينئذ يكون الجزم بسببهما لا بسبب صريح العقل**).

وثانيهما: (**سلّمنا أنّ فرض الخلوّ يوجب الخلوّ، لكن لعلّ في نفوسنا من الهيئات العاديّة والمزاجيّة ما لا نعرفه على**[2631] **التَّفصيل، وحينئذ لا يمكننا فرض خلوّ النَّفس عنهما،**[2632] **وذلك سبب التُّهمة**).

أقول: إنّه سلّم أوّلًا في الوجه الأوّل ثم منع في الوجه[2633] الثَّاني، وهذا مستدرك في صناعة النَّظر، فكان الواجب أن يقدّم الوجه الثَّاني فيجعله أوّلًا، وذلك بأنّه يقول: لا نسلّم أنّه يمكننا فرض خلوّ النَّفس عن جميع الهيئات ومقتضيات الأمزجة والعادات، وذلك أنّه يجوز أن يكون في نفوسنا من هذه الهيئات والملكات ما لا نعرفه على التَّفصيل، ولا يمكننا فرض خلوّ النَّفس عنه مشروط بالشُّعور به، فإذا[2634] لم نشعر به على التَّفصيل فلم يكن فرض إخلاء النَّفس عنه، ثم يقول في الوجه الثَّاني: سلّمنا أنّه يكون فرض خلوّ النَّفس عن جميع هيئاتها وملكاتها، لكن فرض الخلوّ أمر غير حصول الخلاء[2635] وتحقّقه، فنحن وإن[2636] صح منّا فرض الخلوّ لكن لا

[2624] أ م: الاختلاف.

[2625] أ م: المتكلم.

[2626] م + يستقبح الإيلام والقويّ المزاج.

[2627] أ م: إحداهما.

[2628] م — حصول.

[2629] أ م: عنها.

[2630] أ م: عنها.

[2631] أ: عن.

[2632] أ م: عنها.

[2633] أ – ثم منع في الوجه.

[2634] أ: وإذا.

[2635] أ م: غير فصول الجلي.

[2636] أ م: فنحن إن.

يلزم من حصول الفرض حصول الشَّيء المفروض، فعلى هذا يجوز أن يكون فرض الخلوّ قد حصل، لكنّ النَّفس ما خلت، وحينئذ يكون الجزم حاصلًا بسبب تلك الهيئات التي لم تخلُ[2637] النَّفس عنها.

ولولا أنّ ترتيبَ الأسئلة والنَّظر مذهبُه الذي يعلو أصحابَه فيه لأجله لمَاَ خرجنا مخرجًا نحن إلى ذلك ولَيخطَّينا كثيرًا من أمثال هذا الموضع.

[المقدّمة الثَّانية في أحكام النَّظر]

[١] فصل

[في ماهيّة النَّظر]

قال: (**النَّظر إمّا يكون عدميًّا وهو الذي يقال: «إنّ النَّظر تجريد العقل عن الغفلات»، أو وجوديًّا[2638] وهو الذي يقال: «النَّظر تحديق العقل نحو المعقول». وهذا كما أنّ الرؤية بالعين يتقدّمها النَّظر إلى المرئيّ، وهو تقليب الحدقة نحوه التماسًا لرؤيته بالبصر،[2639] فكذا الرُّؤية بالعقل يتقدّمها تحديق العقل نحو المطلوب [المعقول] التماسًا لرؤيته بالبصيرة**).

أقول: إنّه حيث شرع يحكي المذاهب وجب عليه أن يحكي ما يقوله أهل التَّحقيق، فيترك الخطابة والكلام المزوّق، وقد عُلِم من مذهب شيخنا /[٤٤٦ظ] أبي هاشم رحمه الله وأصحابِه –وهم أهل الكلام حقًّا– أنّ النَّظر معنى مفرد وجوديّ متميّز عن سائر المعاني، زائدٌ على ترتيب التَّصديقات في الذِّهن، فوُلِد العلم كما يولد الاعتمادُ الحركةَ، وقد وافقهم أصحابُه كابن الباقلّانيّ[2640] والجوينيّ وغيرهما على أنّ النَّظر معنى مفرد زائد على ترتيب التَّصديقات في الذِّهن وإن خالفوا في التَّوليد، فما باله لم يذكر هذا القول في شرح المذاهب، وحكى بدلًا منه مذهبَ قوم من الصُّوفيّة لا أصل له، وهو «أنّ النَّظر تحديق العقل كما أنّ النَّظر تحديق الحاسّة»، وهو كلام خطابيّ لا طائل تحته؛ لأنّه[2641] لا يجوز أن يحمل على حقيقته، فإنّ العقل ليس جسمًا ليحدق به وليقلب نحو المعقول، ويحرّك تارة ويسكّن أخرى التماسًا لإدراكه، فحدّه من تحديق حاسّة البصر نحو المرئيّ وإن حمل على مجازه لم يمكن أن يذهب به إلى أمر معقول إلا ما يذهب إليه شيخنا[2642] أبو هاشم وأصحابه، فكان الأليق به

[2637] أ م: تجد.

[2638] أ م: وجوده.

[2639] أ: وبالبصر، م: وبالنَّظر.

[2640] م – العلم كما يولد الاعتمادُ الحركةَ وقد وافقهم أصحابُه كابن الباقلّانيّ.

[2641] أ – لأنّه.

[2642] م – شيخنا.

في شرح المذاهب أن يذكر ما يقوله أصحاب الصِّناعة، ولا يعدل عنه إلى غيره ممّا هو خارج عن[2643] اصطلاحاتهم.

[٢] فصل

[في أنّ الفكر المفيد للعلم موجود]

حكى شبهة لمنكري كون النَّظر مفيدًا للعلم، محصولها: (**أنّ العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل عقيب النَّظر علم لا يجوز أن يكون ضروريًّا؛ إذ كثيرًا ما ينكشف الأمر بخلافه، ولا نظريًّا، وإلا لزم التَّسلسل**).

وأجاب فقال: (**إنّ العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل عقيب النَّظر علم نظريّ، والتَّسلسل غير لازم؛ لأنّ لزوم[2644] النَّتيجة عن[2645] المقدّمتين إذا كان ضروريًّا وكانتا ضروريَّتين إمّا ابتداءً أو بواسطة شأنها كذلك، وعنده علم ضروري بأنّ[2646] اللّازم عن الضَّروريّ [ضروريّ] علم بالضَّرورة أنّ الحاصل علم**).

أقول: إنّ الذَّاهبين إلى أنّ[2647] العلوم النَّظريّة راجعة عند التَّحقيق إلى العلوم الضَّروريّة وإن كان كلامهم قويًّا، وهذا القول الذي[2648] اختاره هذا الرَّجل في هذا الكتاب، وقد صرّح به فيما بعد إلا أنّ المعترض لا يعترضه هاهنا فيقول: إذا كنتَ اخترتَ أنّ هذا العلم نظريّ ثم فسّرتَ العلم النَّظريّ بتفسير يرجع فيه[2649] عند التَّحقيق إلى الضَّروريّ خصوصًا، وقد صرّحتَ في النَّتيجة بذلك وقلتَ: عُلِم بالضَّرورة أنّ الحاصل علم، فقد امتزجتْ العلوم النَّظريّة عندك بالعلوم الضَّروريّة، فهلّا قلتَ لصاحب الشُّبهة: إنّهما ليسا قسمين وإنّ مرجعهما في الحقيقة إلى قسم واحد وهو الضَّرورة.

ثمّ تبيّن أنّه ليس يلزمك /[٤٤٧و] ولا واحدًا من الإشكالين اللذين ادّعى صاحب الشُّبهة أنّهما لازمان للقسمين. أمّا إشكال التَّسلسل فإنّه إنّما يلزم أن لو لم تستند هذه المقدّمات إلى العلم الضَّروريّ؛ لكنّه قد بان أنّ المقدّمات ضروريّة، وأنّ لزوم ما يلزم عنها ضروريّ، فصار الكلّ ضروريًّا[2650] وانقطع التَّسلسل، فيبقى الإشكال الآخر على نفي[2651] كون العلم المذكور ضروريًّا، وهو أنّه لو كان ضروريًّا لمَا انكشف أنّه باطل في وقت ما، لكنّا نرى أنّ الأمر ينكشف بخلافه في كثير من الأوقات، فليس بضروريّ إذًا. فصاحب الكتاب حيث أجاب بما

2643 أ — عن.

2644 أ م: الرُّؤية.

2645 أ م: على.

2646 أ م: أن.

2647 م — أنّ.

2648 أ — الذي.

2649 أ م + إلى.

2650 أ م: ضروريّ.

2651 أ م: دين.

أجاب به مدفوع إلى التَّفصِّي[2652] عن هذا الإشكال ولم يجب عنه، والأوْلَى أن[2653] يجاب عنه بالمعارضة بغلط الحسّ، وحينئذ يستغني عن إيراد الشُّبهة الثَّالثة، وهو أنّ الإنسان [قد] يكون مُصِرًّا[2654] على صحّة دليل مدّة طويلة ثم يظهر له ضعفه، فإنّه أجاب عنها بأنّ هذا معارض بغلط الحسّ.

فقد بان أنّها هي[2655] الأولى عند التَّحقيق، وأنّ الجواب المذكور هو الجواب[2656] عنهما معًا.

[٣] فصل

[في أنّه لا حاجة في معرفة الله تعالى إلى المعلّم]

حكى مذهب التَّعلميّة، وأفسد حجة يحتجّ بها أرباب النَّظر عليهم، وهو: (**أنّه لو[2657] افتقر حصول العلم بالشَّيء إلى معلّم لافتقر المعلّم [بكونه معلّمًا] إلى معلّم آخر، ولزم التَّسلسل**).

قال: (**التَّسلسل لا يلزمهم لجواز أن يكون عقل النَّبيّ والإمام أكمل من عقول سائر الخلق، فلا جرم كان عقله مستقلًّا بإدراك الحقائق، وعقل غيره لم يكن مستقلًا، فكان[2658] محتاجًا إلى التَّعليم[2659]**).

ثمّ حكى شبهة التَّعلميّة محصولها: (**أنّا نرى [أنّ] الإنسان وحده لا يستقلّ بتحصيل أضعف العلوم، لكن لا بدّ [له] من أستاذ يهديه، وذلك يدلّ على أنّ العقل غير كاف**).

ثم أجاب عنها فقال: (**لا نزاع في العسر، ولكن الامتناع ممنوع،[2660] وإلا لزم التَّسلسل على التَّعليميّة**).

وقلتُ: «إنّ التَّسلسل لا يلزمهم لاحتمال أن يكون عقل المعلّم[2661] أقوى من عقول سائر الخلق، فلا جرم كان عقله مستقلًّا بإدراك الحقائق، وعقل غيره لا يكون مستقلًّا، فكان محتاجًا إلى التَّعليم»، فإذا كنتَ قد طعنتَ في الاستدلال بالتَّسلسل فكيف عدتَ إليه وتمسّكتَ به؟

وقد رام بعض المتكلّمين من أتباعه لما سمع مني هذا الاعتراض أن ينتصر له فقال: «إنّ لجوابه تفسيرًا يَسلَم به من مناقضة ما قاله أوّلًا، حيث زيَّف كلام المتكلّمين باستدلالهم بالتَّسلسل». قال: «وتفسير جوابه أن

[2652] أ م: التَّقضي.

[2653] م — أن.

[2654] أ م: نظرًا.

[2655] أ: هو.

[2656] م – المذكور هو الجواب.

[2657] أ — لو.

[2658] م + مستقلًّا.

[2659] أ م: العلم.

[2660] أ — ممنوع.

[2661] أ م: العلم.

يقال للتَّعليميّة: ما تعنون بقولكم /[٤٤٧ظ] "الإنسان وحده لا يستقلّ" أتريدون أنّ الإنسان من حيث هو إنسان[2662] أم تريدون البعض؟ فإن أردتم الثَّاني قيل لكم: أتريدون أنّه قد يكون الواحد من عرض النَّاس لا[2663] يستقلّ بإدراك العلوم لبَلَادَة عنده، وأنّ غيره من عرض النَّاس أيضًا يستقلّ بذلك لذكائه وفطنته، أم تريدون به أنّ النَّاس كلّهم ما عدا المعلّم لا يستقلّون؟ فإن أردتم الأوّل فهذا مسلّم، ولا يلزم منه إثبات إمام؛ لأنّ النَّاس يرشد بعضهم بعضًا ويمدّ منهم الذَّكيّ البليد بأسباب التَّفهّم حتّى يفهم ما يشاهده الآن بيننا، وإن أردتم الثَّاني قلنا: لا نسلّم لكم هذه الدَّعوى على[2664] هذا التَّفسير، بل نحن من وراء المنع. وإن عنيتم القسم الأوّل من القسمين الأوّلين، وهو أنّ المراد بقولكم "الإنسان وحده لا يستقلّ" هو من يصدق عليه مسمّى الإنسانيّة، فالمعلّم الذي تشيرون إليه إنسان فليحتج إلى معلّم يرشده ويهديه، وفي ذلك لزوم التَّسلسل».

الجواب: يقال لهذا المتأوّل: إنّ التَّسلسل لا يلزمهم كما توهّمتَه؛ لأنّا لو قدّرنا أنّهم أرادوا هذا القسم –وهو أنّ الإنسان من حيث يصدق عليه مسمّى الإنسانيّة– لما لزمهم التَّسلسل إلا إذا أضافوا إلى كلامهم لفظة أخرى، ما قالوها ولا حكاها صاحب الكتاب عنهم، وهي أنّه يحتاج إلى معلّم بَشَريّ، وما قال القوم إلا أنّ الإنسان من حيث هو إنسان لا يستقلّ بإدراك العلوم الإلهيّة، بل لا بدّ له من مرشد، والمرشد أعمّ من المرشد البشريّ، فيمكن على هذا أن يكون معلّمهم الذي هو الإمام محتاجًا لإنسانيّته إلى مرشد هو الله تعالى، وذلك بأن يَعصِمه ويوفِّقَه ويفيض عليه العلوم الإلهيّة،[2665] فلا يخطئ في معرفته تعالى، وحينئذ ينقطع التَّسلسل.

واعلم أنّ تهافت كلامه ومناقضته في تزيّف اعتماد المتكلّمين على لزوم التَّسلسل في أوّل المسألة والرُّجوع بآخره إلى التَّمسّك بالتَّسلسل عند انتهاء المسألة أظهر من أن يحتاج فيه إلى الإطناب والإيضاح، ولولا أنّ هذا العذر الرَّكيك قاله بعض من يظنّ فيه الفطنة لِماَ ذَكَره.

[٤] فصل

[في أنّ النَّاظر هل يجوز أن يكون عالمًا بالمطلوب أم لا؟]

قال: (**النَّاظر يجب أن لا يكون[2666] عالمًا بالمطلوب؛ لأنّ النَّظر طلب، وتحصيل الحاصل محال. لا يقال: ربّما علمنا الشَّيء ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثانٍ؛ لأنّا نقول: المطلوب /[٤٤٨و] هناك لا المدلول، بل كون الثَّاني دليلًا[2667] عليه، وهو غير معلوم**).

[2662] أ – من حيث هو إنسان.

[2663] م: لأن.

[2664] م – على.

[2665] أ م: العلوم والإلهيّات.

[2666] أ م: النّاظر لا يجب أن يكون.

[2667] م – دليلًا.

يقال له: فالذي هذه صورته –وهو الذي نعلم الشَّيء ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثانٍ– هل إذا تمّ نظره، وصحّ، وتكامل يفضي إلى العلم بذلك المدلول ثانيًا أم لا يستلزم العلم؟ فإن قال: يستلزم علمًا ثانيًا نفى ذلك اجتماع المثلين، وهو يمنع من ذلك.

لا يقال: العذر عن هذا من وجهين:

أحدهما: أنّ[2668] الأعراض غير باقية، فالعلم الموجَب عن النَّظر[2669] الثَّاني لا يصادق في القلب[2670] العلم الأوّل الموجَب عن الاستدلال الأوّل، فلا يلزم اجتماع المثلين.

وثانيهما: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ هذا الاستدلال الثَّاني يوجب[2671] نفس العلم الأوّل –لو سلّمنا بقائه؟

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّ المخالف يذهب إلى بقاء الأعراض، وهو القول الذي نصره في هذا الكتاب. وعن الثَّاني أنّ ذلك قول باجتماع معنيين[2672] مستقلّين على أثر واحد، وهو محال عند صاحب الكتاب أيضًا.

وإن قال: إنّ[2673] النَّظر في الدَّليل الثَّاني لا يستلزم علمًا، فهذا باطل بالبديهة؛ لأنّه يقتضي مَن عَلِم ثبوتَ الصَّانع بالنَّظر في إمكان الذَّوات ثم نظر في الدَّليل الثَّاني –وهو حدوث الذَّوات– وتمّ نظره وتكامل أن لا يفضي به إلى[2674] العلم، وهذا باطل بالبديهة؛ لأنّ العقل بفطرته يقتضي أنّ مَن علم أنّ الأجسام محدَثة، وأنّ كلّ مُحدَث فله مُحدِث فإنّه يمتنع أن لا يحصل في ذهنه النَّتيجة وهي أنّ للأجسام[2675] مُحدِثًا.

واعلم أنّ هذا[2676] البحث وإن لم يتعلّق بهذه المسألة وهي أنّ النَّاظر يجب أن لا يكون عالما بالمنظور فيه، إلا أنّ البحث مع المخالف فيها قد ساقه إلى أحد أمرين خارجين عن هذه المسألة إمّا مخالَفة البديهة أو ترك بعض المذاهب التي يذهب إليها، وينتصر لها.

2668 م – أنّ.

2669 م: الموجب بالنظر.

2670 م – في القلب.

2671 أ م: بموجب.

2672 أ م: بإجماع معينين.

2673 م – قال إنّ.

2674 م + إلى.

2675 أ م: الأجسام.

2676 م – هذا.

[٥] فصل

[في وجوب النَّظر]

قال: (**الدَّليل على وجوب النَّظر أنّ معرفة الله واجبة، ولا يمكن تحصيلها إلا بالنَّظر، وما يتوقّف الواجب المطلق عليه وكان مقدورًا للمكلّف فهو واجب**).

أقول: لمَ قلتَ إنّ ما هذه سبيله يجب أن يكون واجبًا؟ فإن استدللتَ على ذلك بأنّه لو لم يكن واجبًا لكان تكليف ما لا يطاق، فأنت تجيز [تكليف] ما لا يطاق، بل تقول: إنّ التَّكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق، فكيف تجتّي (تجنّب؟) وتمنع الآن منه؟

ثم يقال له: لمَ اشترطتَ [في] قولك: «وكان مقدورًا للمكلّف»؟ أتقول: إنّه تعالى إذا أمر زيدًا أن يلمس السَّماء فإن الرَّقيّ إلى السَّماء غير واجب عليه /[٤٤٨ظ]؛ لأنّه لا يقدر عليه؟ فإن قال: بل هو واجب عليه[2677] قيل: فقد بطل اشتراطك في الوجوب القدرة على مقدّمة الواجب. وإن[2678] قال: إنّه[2679] ليس الرَّقيّ واجبًا[2680] عليه؛ لأنّه[2681] لا يقدر عليه. قيل: فينبغي أن لا[2682] يكون الإسلام واجبًا على اليهود والنَّصارى؛ لأنّهم في حال يهوديّتهم ونصرانيّتهم لا يقدرون عليه؛ لأنّ القدرة مع الفعل عندك، فالقدرة على الإسلام لا يوجد قبل وجود الإسلام، وفي ذلك كون [اليهود والنَّصارى] غيرَ مكلّفين بالإسلام، وهذا خارج على [عن؟] الدِّين.

ثم يقال له: هذا[2683] استدلال بدليل مركّب من العقل والسَّمع على وجوب النَّظر، وهو يخالف مذهبك؛ لأنّك لا تجعل شيئًا من الواجبات مستنبَطًا من أمر عقليّ، وتزعم[2684] أن مدرك الوجوب هو السَّمع فقط، وفي هذا ترك مذهبك ونقض قولك.

ثم يقال له: قلتَ[2685] في أواخر الاعتراضات في هذه المسألة: «سلّمنا أنّه لا طريق إلى المعرفة إلا النَّظر، فلمَ قلتم: إنّ ما لا يتمّ الواجب[2686] إلا به فهو واجب؟ غاية ما في الباب أنّه [لو] لم [يكن] كذلك لزم تكليف ما لا يطاق؛ لكنّه الحقّ، بل التَّكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق». ثم قلتَ بعد ذلك: «سلّمنا أنّ تكليف ما

2677 أ – لأنّه لا يقدر عليه فإن قال بل هو واجب عليه.

2678 أ — وإن.

2679 أ: إن.

2680 أ م: واجب.

2681 م — لأنّه.

2682 م — لا.

2683 م — هذا.

2684 أ م: وزعم.

2685 أ م + هو السَّمع فقط وفي هذا ترك مذهبك ونقض قولك ثم يقال له قلتَ.

2686 أ م: الواحد.

لا يطاق إنّما يلزم [أن] لو كان الأمر بالمعرفة [ثابتًا] مطلقًا، فلمَ لا يجوز أن يكون مشروطًا وإن كانت الصِّيغة[2687] مطلقة كقوله ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[2688]؟»

فيقال لك: هو سوء ترتيب في صناعة الجدل والنَّظر؛ لأنّك سلّمتَ أنّه تكليف ما لا يطاق، وقلتَ: «وهب أنّه كان كذلك، فمذهبنا أنّه لا محذور في ذلك»، ثم منعتَ بعد التَّسليم فقلتَ: «لا نسلّم أنّه[2689] يلزم تكليف ما لا يطاق؛ لأنّه إنّما يلزم [أن] لو كان الأمر بالمعرفة ثابتًا على الإطلاق، ولا نسلّم أنّ الأمر مطلق، [بل] يجوز أن يكون مشروطًا [كما] بالأمر بالزَّكاة»، وقد كان الواجب أن تقدّم الثَّاني على الأوّل لتحفظ به نظام التَّرتيب الجدليّ الذي يدلّ به أصحابُك، ويزعمون أنّك وضعتَ مصنّفاتك عليه.[2690]

ويقال له: الحسن بك في قاعدة النَّظر أن تحتجّ بحجّة ثم تورد عليها أسئلة واعتراضات، فإذا انتهيتَ قلتَ في آخرها: «والجواب[2691] عن هذه الأسئلة وإن كان يمكننا، لكن الأوْلى التَّعويل على[2692] ظاهر النُّصوص كقوله[2693] تعالى ﴿قُلِ انْظُرُوا﴾[2694] »، أليس[2695] هذا هو الانتقال الذي نحكم على صاحبه بالانقطاع والعجز؟

[٦] فصل

[هل وجوب النَّظر سمعيّ أم لا؟]

وقد ذكرنا في **التَّعليق على المحصَّل** أنّ القول بكون وجوب النَّظر سمعيًّا[2696] يفضي إلى إفحام /[٤٤٩و] الأنبياء، وقرّرنا طريقة أصحابنا في الاحتجاج بذلك، وأجبنا عن كلام المخالف، ثم ظهر لنا أنّه لا حاجة للمخالف على أصوله أن يتكلّف تلك المعارضة التي تكلّمنا، ولا ذلك الجواب الذي يزعم أنّه مشترك وصالح لأن يجاب من جانبنا وجانبهم.

وذلك أنّ لقائل أن يقول: قُصارى أمر الكفّار أن يتمكّنوا من إفحام الأنبياء بما ذكرتموه، وأصول المجبّرة يقتضي أنّ إفحام الأنبياء متوجّه بكلّ طريق؛ لأنّ لهم أن يقولوا: إنّه قد ثبت بدليل العقل أنّ القدرة لا تكون [موجودة قبل الفعل]، وأنّ حركاتنا مخلوقة فينا، فإنّه[2697] لا سبيل لنا إلى تصديقكم والإقرار بنبوّتكم إلا إذا خُلِق

[2687] أ م: الصفة.

[2688] سورة البقرة، ٢/٤٣.

[2689] أ م +لا.

[2690] أ – مصنّفاتك عليه.

[2691] م — والجواب.

[2692] أ: لا.

[2693] أ م: بقوله.

[2694] سورة يونس، ١٠/١٠١.

[2695] أ م: انظروا ليس.

[2696] أ م: سمعًا.

[2697] م: وأنّه.

فينا ذلك التَّصديق والإقرار، فنحن معذورون في جحودكم؛ لأنّ مُرسِلكم لا يَخلُق فينا تصديقَكم، بل خلق فينا جحدكم وتكذيبكم، فإذا قال لهم النَّبيّ عليه السَّلام: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾[2698] قالوا: مرسلك خلق الكفر فينا، يقول "كيف تكفرون!"[2699] وهو الذي اضطرّنا إلى الكفر؛ وإذا قال لهم: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2700] قالوا: مرسلك ألجأنا إلى إلباس الحقّ بالباطل واضطرّنا إلى كتمان الحقّ؛ وإذا قال لهم: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾[2701] قالوا له: مَنَعَنا مرسلُك من الإيمان ومن السُّجود عند تلاوة القرآن، ثم يُوَبِّخُنا ويُقَرِّعُنا بتركهما؛ وإذا قال لهم: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾[2702] قالوا: سل مرسلك لمَ جعلنا معرضين، ولا تسألنا نحن! فإنّا قوم خُلِق الإعراض فينا؛ وإذا قال لهم:[2703] ﴿فأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾،[2704] ﴿فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾[2705] قالوا:[2706] إلهك صرّفنا وفكّنا وحال بيننا وبين تصديقك. وأمثال هذا كثير يطول تعداده، فالقوم لا يتحاشون من أنّ الأنبياء محجوجون مخصومون على أصولهم، ومعترفون أنّ قاعدة الجبر[2707] إذا صحّت وكانت صدقًا وحقًّا لم تكن للأنبياء حجّة ثابتة على الكفّار من حيث النَّظر والجدال، بل حجّة الكفّار عليهم ثابتة، وحجّة الأنبياء داحضة.

وإذا كان هذا هو محضَ المذهب وباطنَه وظاهرَه فأيّ[2708] حاجة يلجئ المخالف أن يتكلّف[2709] الجواب عن كلام[2710] أصحابنا في مسألة وجوب النَّظر هل هو عقليّ أم سمعيّ؟ فإن يورد تلك المعارضة المناقضة التي ليست وزان[2711] كلام أصحابنا، وذلك الجواب الذي لا يماسّ الاحتجاج بوجه من الوجوه، بل هو جواب عن غير ما ثبتت الحجّة عليه، ومن قاعدة مذهبه ما قد ذكرناه وهو دينه واعتقاده أيّ حاجة له إلى التَّستّر بذلك /[٤٤٩ظ] الكلام الرَّكيك؟ وكان الأولى أن يقول في الجواب: قصارى ما احتججتم به أن يفضي[2712] ذلك إلى إفحام الأنبياء، [وهو] عندي غير محذور؛ لأنّ مذهبي يقتضي أنّ إفحامهم متوجّه بما ذكرتموه وبغيره، فقد ألزمتموني ما هو عين[2713] مذهبي، ولا يجوز إلزام الإنسان عين[2714] مذهبه، وإنّما يلزم الإنسان[2715] ما لا يلزمه ولا يقول به، فلو أجاب بهذا لَارتاح[2716] وأراح.

[2698] سورة البقرة، ٢٨/٢.

[2699] م – بالله وكنتم أمواتا فأحياكم قالوا مرسلك خلق الكفر فينا يقول كيف تكفرون.

[2700] سورة آل عمران، ٧١/٣.

[2701] سورة الانشقاق، ٨٤/٢٠-٢١.

[2702] سورة المدَّثِّر، ٧٤/٤٩.

[2703] م + لهم.

[2704] سورة يونس، ١٠/٣٢.

[2705] سورة فاطر، ٣٥/٣.

[2706] أ م: قال.

[2707] أ م: الخير.

[2708] أ م: وباطنه فظاهره ما بي.

[2709] م: يتكلم.

[2710] م: الكلام.

[2711] أ م: وزال.

[2712] م: يقتضي.

[2713] أ م: غير.

[2714] أ: غير.

[2715] م – غير مذهبه وإنّما يلزم الإنسان.

[2716] أ م: لأراح.

[٧] فصل

[في أوّل الواجبات]

قال:[2717] **(قد اختلفوا في أوّل الواجبات، فمنهم من قال: هو المعرفة، ومنهم من قال: هو النَّظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال: هو القصد إلى ذلك النَّظر.[2718]**

وهو خلاف لفظيّ؛ لأنّه إن كان المراد [به] أوّل الواجبات المقصودة بالقصد[2719] الأوّل فلا شكّ أنّه [هو] المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنَّظر عند من لا يجعل العلم مقدورًا. وإن كان المراد به أوّل الواجبات كيف كان فلا شكّ أنّه القصد).

أقول: قولك: «اختلفوا في أوّل الواجبات» إلى مَن تشير بذلك؟ إلى أصحابنا المعتزلة المانعين من تكليف ما لا يطاق أم إلى أصحابكم المجوّزين له أم إلى الفريقين معًا؟ فإن أشار إلى الأوّل أو إلى الثَّالث فليس الأمر كما ذكره على إطلاقه، بل أن يقال ما قاله أصحابنا: «إنّ النَّظر هو أوّل الأفعال الواجبة المقصودة من غير شرط التي لا يعرى عن وجوبها مكلّف». واحترزنا بقولنا «الأفعال» عن ترك الظُّلم، فإنّ الإنسان يلزم في الوقت الثَّاني[2720] من كمال عقله أن لا يظلم غيره، وليس يتقدّم[2721] وجوب النَّظر على وجوب ذلك، واحترزنا بقولنا «المقصودة» عن القصد إلى النَّظر، فإنّه يتقدّم وجوبه [على] وجوب النَّظر، لكنّه ليس مقصودًا بقصد قبله، واحترزنا بقولنا «التي لا يعرى عن[2722] وجوبها مكلّف» [عن أنّه] إذا[2723] استودع المراهق وديعة أو أتلف على غيره مالًا فطولب عند كمال عقله بردّ الوديعة أو بقيمة المتلف، فإنه يُلزِمه الشَّرع في ردّ الوديعة ودفع القيمة[2724] في الوقت الثَّاني من[2725] كمال عقله، ولا يتقدّم وجوب النَّظر على وجوب ذلك، لكن من فرضنا قد يعرى المكلّف عنه[2726] بأن لا يستودع وديعة ولا يتلف على غيره مالًا ولا يطالب بردّ الوديعة ولا بقيمة المتلف، ويدخل في جملة الأحكام التي نحترز بهذا القيد أيضًا عنها شكر المنعِم من النَّاس إمّا الأجنبيّ /[٤٥٠و] أو الأبوان، فإنه قد ينفكّ عن ذلك بعضُ المكلّفين، وهو من ليس له أبوان كآدم[2727] والملائكة ومن لم يُنعِم عليه إلى[2728] أن كمل عقله أحدٌ من المخلوقين،[2729] واحترزنا بقولنا «التي ليست مشروطة» عن المكلّف في الوقت الثَّاني من كمال عقله، فإنّه يجب عليه في هذا الوقت أن يشكر الله تعالى على نِعَمه عليه، ولكن لا يجب عليه

[2717] أ م: قالوا.

[2718] أ م + المفيد للمعرفة ومنهم من قال هو القصد إلى ذلك النَّظر.

[2719] أ — بالقصد.

[2720] أ م: الباقي.

[2721] أ م + على.

[2722] أ م: من.

[2723] أ: فماذا، م: مماذا.

[2724] أ – ودفع القيمة.

[2725] م — من.

[2726] أ م: منه.

[2727] أ م: كلام.

[2728] أ — إلى.

[2729] أ م: المكلّفين. والتصحيح من **المعتمد** لابن الملاحمي، ص. ٨٢.

أن يشكره مفصّلًا، [بل] على[2730] الإطلاق؛ لأنّه غير عارف به ولا عالم، فإنّه لو كان له خالق فإنّه قد قصد بخلقه الإحسان إليه، ولكن يلزمه شكر مشروط كان[2731] يقول «إن كان لي خالق قصد الإحسان إليّ فهو مشكور» ويعظّمه بقبله، فهكذا يرتّب أصحابنا هذا الكلام على هذا النَّحو من التَّرتيب، ولا يطلقون أنّ النَّظر أوّل الواجبات كما أطلقه هو.

وإن أشار بقوله «اختلفوا» إلى أصحابه النّافين[2732] للتَّحسين والتَّقبيح العقليين المجوّزين لتكليف ما لا يطاق فلكلامه وجه، وهو أن يترك الظُّلم ووجوبُ ردّ الوديعة وردِّ قيمة المتلَف وشكرُ المنعم كلُّها لا يجب بالعقل، وإنّما يجب بالشَّرع عندهم، فيلزم[2733] معرفة الموجِب لها ليصحّ وجوبها، فإذا يجب معرفة الله تعالى والنَّظر فيها قبل وجوب هذه –لأنّ المعرفة بالله أصل وهذه فروع لا تجب إلا بالشَّرع المبنيّ على المعرفة– لكان لقائل أن يقول له: لمَ قلتَ: «إنّ وجوب المعرفة أو النَّظر –فإن كان سمعيًا– يتقدّم على وجوب هذه الأفعال والتُّروك المذكورة –وإن كانت سمعيّة–؟» وذلك لأنّ الوجوب عنده [سمعيّ]، وهو يقول: الله تعالى أوجب، ومن الجائز أن يقول اللهُ تعالى للمكلَّف عند كمال عقله: أوجبتُ عليك ترك الظّلم، وأوجبتُ عليك شكر المنعم وغيرهما؛ أو[2734] أن[2735] يكون تعلّق خطابه تعالى بفعل المكلّف في هذا الفعل المخصوص أو التَّرك متقدّمًا على تعلّق خطابه له بإيجاب المعرفة عليه أو النَّظر. غاية ما في الباب أنّه يكون إيجابًا من قبل أن يتمكّن المكلّف من العلم بالوجوب، فهذا هو تكليف ما لا يطاق، والأشعريّة لا يمكنهم الامتناع منه؛ لأنّه صريح مذهبهم. فالحاصل أنّ هذا الكلام الذي ذكره إن كان تفريعًا على قول أهل العدل فقد بيّنّا أنّهم لا يقولونه على الوجه الذي أورده، وإن كان تفريعًا على قول المجبّرة لم يمكنه إثباته إلا بترك قول المجبّرة ومنع تكليف ما لا يطاق، فثبت أنّه مستدرك على /[٤٥٠ظ] كلا القسمين.

وأمّا قوله: «إن [كان] المراد بالسُّؤال الأوّل [أوّل] الواجبات المقصودة بالقصد الأوّل، ما هو؟ فلا شكّ أنّه المعرفة عند من يجعل العلوم مقدورة، والنَّظر عند من لا يجعل العلم مقدورًا» فلقائل أن يقول: ألستَ تجعل النَّظر عبارة عن[2736] تصديقات مرتّبة[2737] في الذِّهن ليُتوصَّل[2738] بها إلى تصديقات أخر؟ فالنَّظر عندك من قبيل العلوم أيضًا، فلا يصحّ منك أن تفرّق بين المعرفة والنَّظر وتقول: «إن كانت العلوم مقدورة لنا فأوّل الواجبات المقصودة هي المعرفة، وإن لم تكن العلوم مقدورة لنا فأوّل الواجبات المقصودة هو النَّظر». ويمكن الانتصار له؛ لأنّه قال: النَّظر ترتيب تصديقات، ولم يقل: النَّظر تصديقات مرتّبة، وإذا كان النَّظر هو ترتيب هذه التَّصديقات فهو خارج عن قبيل العلوم.[2739]

[2730] أ م: مفصّلا وعلى.

[2731] م — كان.

[2732] م: الباقين.

[2733] عندهم فلا يلزم.

[2734] م: أو.

[2735] أ — أن.

[2736] أ: من.

[2737] أ م: قريبة.

[2738] أ م: ليوصل.

[2739] أ م: المعلوم.

واعلم أنّ الأظهر أنّ هذا القول إنّما قاله قدماء المتكلّمين الذَّاهبين[2740] إلى أنّ النَّظر معنى مفرد عن العلوم الضَّروريّة[2741] التي في الأذهان وغير ترتيبها وحصول بعضها عقيب بعض، ولكن صاحب الكتاب نقله إلى هاهنا كما وجده ولم يحقّقه، ونحن فقد ذكرنا ما عندنا فيه من الاعتراض وما يمكن أن نكلّف[2742] له من العذر.

[٨] فصل

[في أنّ النَّظر الفاسد هل يولّد الجهل أم لا؟]

قال: (**النَّظر الفاسد لا يولّد الجهل، ولا يستلزمه عند الجمهور منّا ومن المعتزلة.**

وقيل: إنّه مستلزمة، وهو الحقّ عندي؛ لأنّ كلّ من اعتقد أنّ العالم قديم، وكلّ قديم مستغن عن المؤثّر، فمع تصوّر هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أنّ العالم غنيّ عن المؤثّر، وهو الجهل.

احتجّوا بأنّ النَّظر في الشُّبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحقّ في شبهة المبطل[2743] يفيد[2744] الجهل.

جوابه: أنّه معارض بأنّ النَّظر في الدَّليل لو أفاد العلم لكان[2745] نظر المبطل في دليل المحقّ يفيده العلم، فإن جعلتَ هناك شرط الإفادة اعتقاد حقّيَّة[2746] تلك المقدّمات فهو جوابنا عمّا قالوه).

الكلام في هذا الموضع يقال له: أتجعل الاعتقاد معنًى خارجًا عن الأمور السِتّة المذكورة، وهي العلم والجهل والتَّقليد والظَّن والشَّكّ والوهم أم لا؟ فإن[2747] جعله معنًى زائدًا عليها فهو مناقض لما قاله في هذا الكتاب، فباطل أيضًا.

أمّا مناقضته؛ فلأنّه قال في هذا الكتاب: «وأمّا الاعتقادات فهي أمور يجدها الإنسان من[2748] نفسه ويدرك التَّفرقة بينها وبين غيرها، وهي إمّا أن تكون جازمة /[٤٥١و] أو لا تكون»، ثمّ قسّم تقسيمًا حاصرًا للأمور السِتّة التي ذكرناها ولم يجعل الاعتقاد أمرًا زائدًا عليها.

2740 أ م: الذاهبون.

2741 أ م: الضرورة.

2742 أ: نتكلف.

2743 أ – المبطل.

2744 أ: المفيد.

2745 م – لكان.

2746 أ م: حقيقة.

2747 أ – فإن.

2748 أ – من.

وأمّا بطلانه؛ فلأنّ العلم هو التّبيّن للشّيء وسكون النّفس، فلو كان الاعتقاد زائدًا عليه لتُصوِّر أن يكون الإنسان معتقِدًا لمذهب وليس بساكن النّفس إليه، أو ساكنُ النّفس[2749] إلى رأي ومذهب وليس معتقِدًا له. وإن [لم] يجعل الاعتقاد[2750] أمرًا زائدًا عليها سُئِل عن معنى قوله: «شرط التزام النَّظر العلمَ اعتقادُ النَّاظر[2751] حقّيَّة[2752] المقدّمات»، فلا يمكنه بغير الاعتقاد الذي ذكره إلا بالعلم خاصّة دون باقي الأقسام[2753] السِّتة. تقدير كلامه: شرط كون التَّصديقات المرتّبة التي هي النَّظر منتِجةً للعلم أن يعلم النَّاظر كون تلك التَّصديقات مطابقةً للخارج، لكن النَّظر الصَّحيح عنده عبارة عن علوم مرتّبة، والعلمُ بكون العلم[2754] علمًا ليس نفسَ العلم، فيلزم أن يُعتبَر مقدّمة أخرى غيرَ المقدّمتين، فهذه المقدّمة الثَّالثة إن[2755] لم تكن يقينيّة لم يكن النَّظر في نفسه يقينيًّا، فلا ينتج العلم، وإن كانت يقينيّة وجب أن ينضاف إليها اعتقاد آخر "أنّها حقّ"، كما أضيف الاعتقاد الأوّل إلى تينك المقدّمتين، والكلام في هذا الاعتقاد الثَّاني كالكلام في الأوّل، فيلزم التَّسلسل.

[٩] فصل

[في حقيقة النَّظر الصَّحيح والفاسد]

[قال:] (**قد عرفتَ أنّ الفكر هو ترتيب تصديقات يُتوصَّل بها إلى تصديقات أخر، ثمّ إنّ التَّصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلّقاتها فهو الفكر الصَّحيح، وإلا فهو الفكر الفاسد**).

أقول: ليس يكفي في صحّة النَّظر أن تكون تلك التَّصديقات مطابقة لمتعلّقاتها، ولا في فساده أن لا[2756] تكون مطابقة لمتعلّقاتها، فإنّ صحّة النَّظر كما يُعتبَر فيها أن تكون تلك التَّصديقات مطابقة لمتعلّقاتها يُعتبَر فيها أن يكون ترتيب تلك التَّصديقات صحيحًا، أعني واقعًا على وجهه، وأن يكون على الشَّرائط المنطقيّة.

مثال ذلك أن يرتّب الإنسان في ذهنه "كلّ إنسان حيوان" و"بعض الحيوان [صهال]"، ويروم أن ينتج ذلك[2757] له "كلّ إنسان صهال" أو "بعض الإنسان صهال" فلا ينتج، ويكون النَّظر فاسدًا، وإن كانت التَّصديقات مطابقة لمتعلّقاتها. وكذلك لو جعل الصُّغرى الكبرى، والكبرى صغرى في الشَّكل الأوّل، وأراد[2758] أن ينتج منهما[2759] كلّيًّا موجبًا لم يصحّ، وإن كانت المقدّمتان مطابقتين لمتعلّقيهما.

[2749] م – إليه أو ساكن النّفس.

[2750] أ – له وإن يجعل الاعتقاد.

[2751] م: النظر.

[2752] أ: حقيقيّة؛ م: حقيقة.

[2753] أ م: الأم.

[2754] أ – بكون العلم.

[2755] أ – إن.

[2756] أ – لا.

[2757] م – الإنسان في ذهنه كلّ إنسان حيوان وبعض الحيوان ليس بإنسان ويروم أن ينتج ذلك.

[2758] أ: ويراد.

[2759] م: منها.

ولمعتذر أن يعتذر[2760] له فيقول: إنّه قال: «تلك التَّصديقات المستلزمة إنّما[2761] تكون مستلزمة للنّتيجة إذا كان ترتيبها صحيحًا /[٤٥١ظ] على قاعدة المنطق[2762] ». فالإشكال غير وارد على ما ذكره هاهنا، لكنّه وارد على عبارته في **المحصول في أصول الفقه**، وقد ذكرناه في التَّعليق عليه.

ويقال له: الواجب أن تقدّم هذه المسألة –وهي الكلام في نفسه حقيقة النَّظر الصَّحيح والفاسد– على المسألة التي قبلها –وهي أنّ[2763] حصول العلم عقيب النَّظر الصَّحيح بالعادة–؛ لأنّ البحث عن[2764] ماهيّته يجب أن يتقدّم على البحث عن أحكامه.

[١٠] فصل

[في أنّ حضور المقدّمتين في الذِّهن هل يكفي لحصول النَّتيجة أم لا؟]

حكى قول ابن سينا أنّه لا بدّ في الإنتاج من التَّفطّن لكيفيّة اندراج الصُّغرى تحت الكبرى، وأنّه لا يكفي في الإنتاج حضورهما كيف اتّفق.

واعترضه فقال: (**هذا الاندراج التي قد اشترط إمّا أن يكون معلومًا مغايرًا للمقدّمتين أو لا يكون، فإن كان الأوّل فهو إذًا مقدّمة أخرى لا بدّ فيها من الإنتاج، ويكون الكلام في كيفيّة التئامها مع الكبرى والصُّغرى كالكلام في كيفيّة التئام الصُّغرى والكبرى، فيفضي [ذلك] إلى التَّسلسل. وإن كان الثَّاني لم يكن شرطًا؛ لأنّ الشَّرط شيء مغاير للمشروط، فإذا لم يكن هذا[2765] معلومًا مغايرًا فليس بشرط**).

أقول: مثل هذا يلزمك، حذو[2766] النَّعل بالنَّعل بأن يقال لك: كلّ واحدة من المقدّمتين سبب مستقلّ في الإنتاج، فإن قال: نعم، فهذا باطل. أمّا أوّلًا بالضَّرورة؛ لأنّا نعلم بالضَّرورة أنّه ليس أحد المقدّمتين بمفردها منتجة. وأمّا ثانيًا فلأنّه يقتضي اجتماع أسباب مستقلّة على أثر واحد، وهو محال. وإن قال: لا، قيل له: فحصل عند الاجتماع أمر لم يحصل عند الانفراد أو لم يحصل؟ الثَّاني باطل، وإلا لَامتنع الاندراج عند الاجتماع كما امتنع عند الانفراد، والأوّل اعتراف بحصول شيء زائد على مجرّد المقدّمتين، فتكون مقدّمة ثالثة، ثم[2767] الكلام

[2760] م – أن يعتذر.

[2761] أ م: وإنّما.

[2762] م — المنطق.

[2763] أ — أنّ.

[2764] أ: على.

[2765] أ — هذا.

[2766] أ م: خذ.

[2767] أ — ثم.

في اجتماعه مع المقدّمتين الأُوليَين كالكلام في الأُوليَين،[2768] ويلزم التّسلسل، فكلّ ما يجيب به عن هذا فهو جواب ابن سينا عن كلامك.

ويقال له: إنّ ابن سينا ما عنى إلا أنّه يجب أن تجتمع المقدّمة الثّانية والمقدّمة الأولى في الذِّهن في وقت واحد[2769] ليتمّ الإنتاج؛ لأنّ المقدّمة الواحدة لا تنتج، والمقدمة المعدومة لا تؤثّر لعدمها، فعبّر عن ذلك بما حكيتَه عنه ونحن نفسّره:

أما قوله: «إنّ حضور المقدّمتين في الذِّهن لا يكفي لحصول النّتيجة»؛ لأنّ مسمّى حضورهما على نعت التّعاقب والتّوالي لا يكفي لحصول النّتيجة؛[2770] لأنّ[2771] مسمّى حضورهما /[٢٥٤و] أعمّ من حضورهما مقترنين أو متوافقين، فعبّر بالمسمّى الأعمّ عن المسمّى الأخصّ.

وأمّا تمثيله عليه بمثال البغلة: فهذا الذي أشرنا عليه هو مقصوده؛ لأنّ الإنسان قد يعلم أنّ هذا الحيوان بغلة، ويعلم أنّ كلّ بغلة عاقر، [ربما رأى بغلة منتفخة البطن فيظنّ أنّها غير عاقر] بعد أن زالت المقدّمة الصُّغرى عن ذهنه.

وأمّا قوله: «بل لا بدّ مع حضور المقدّمتين من التّفطّن لكيفيّة اندراج الجزئيّة تحت الكليّة» وليس الاندراج أمرًا زائدًا مغايرًا[2772] لاجتماعهما في الذِّهن في آن واحد. ثم يقال له: سلّمنا أنّ كيفيّة اندراج الجزئيّة تحت الكليّة أمر مغاير للمقدّمتين، لكن ابن سينا ذكر أمرًا زعم أنّه مُشتَرَط ومعتبر في الإنتاج، وهو دخول التّفصيل تحت الجملة، وليس هذا هو الأمر المعتبَر الذي أشار إليه تفصيلًا يجب دخولُه تحت جملة، ولا جملة يجب دخول تفصيل تحتها، بل هو كيفيّة[2773] نسبة إحدى[2774] المقدّمتين –وهي الصُّغرى– إلى الأخرى –وهي الكبرى–، فلا يلزم[2775] أن تكون له كيفيّة اندراجٍ تحت الكليّة كما لزم في الأوّل أن تكون للجزئيّة كيفيّة اندراج تحت الكليّة، فلا يلزم التّسلسل؛ لأنّ التّسلسل إنّما يلزم أن لو كان لكيفيّة الاندراج –التي زعم الرّجل أنّها معتبرة– اندراجٌ أيضًا تحت شيء آخر، وليس الأمر[2776] كذلك.

فإن قلتَ: إنّه وإن لم يكن له اندراج قبلها فأنّى[2777] التزم[2778] التّسلسل بطريق الائتام لا بطريق[2779] الاندراج؟

[2768] أ: الأول؛ م – كالكلام في الأوّل.

[2769] م – واحد.

[2770] م – لأنّ مسمّى حضورهما على نعت التّعاقب والتّوالي لا يكفي لحصول النّتيجة.

[2771] م: لا.

[2772] م – مغايرًا.

[2773] أ – كيفيّة.

[2774] أ م: أخرى.

[2775] أ م: يلزمه.

[2776] أ م: والأمر.

[2777] أ م: فأنا.

[2778] أ: التزمه.

[2779] أ – الائتام لا بطريق.

قلتُ: هذا الآن إشكال لا يختصّ ابن سينا، ولا هو مقصور على هذا البحث، بل هو وارد على كلّ العقلاء في كلّ المباحث القياسيّة، وذلك أنّ القياس لا بدّ فيه من ترتيب المقدّمات في الذّهن؛ لأنّها لا تنتج كيف حصلت، بل لا بدّ لها من ترتيب مخصوص، وذلك التَّرتيب ليس هو نفس المقدّمات؛ لأنّه صفة المقدّمات، وصفة الشَّيء ليس نفس ذلك الشَّيء؛ ولأنّه لو كان نفسَ المقدّمات لوجب أن تكون المقدّمات كيف حصلت فقد حصل التَّرتيب، وإذا كان أمرًا مغايرًا لنفس المقدّمات فالكلام في كيفيّة التئامه مع المقدّمات –أعني ترتيبه معها– كالكلام في التئام المقدّمات [مع] أنفسها، فيلزم التَّسلسل.

[المقدّمة الثَّالثة في الدَّليل وأقسامه]

[١] فصل

[في الدَّليل العقليّ]

قال: (**الدَّليل العقليّ لا بدّ أن يكون بحال يلزم من وجوده وجود المدلول، فاللزوم حاصل**[2780] **لا محالة من هذا الطَّرف، فإن لم يحصل بالطَّرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشَّرط كالاستدلال بالعلم على الحياة، وإن حصل من الطَّرف الآخر**[2781] **فهو الاستدلال بالعلّة المعيّنة على المعلول المعيّن، [وبالمعلول المعيّن] على العلّة المطلقة أو المعيّنة** /[٢٥٤ظ] **إن ثبت التَّساوي بدليل منفصل**).

أقول: لا وجه لإدخال العلّة المطلقة في هذا الموضع؛ لأنّ المعلول المعيّن يدلّ على علّة مطلقة، ويستحيل أن تدلّ العلّة المطلقة على معلول معيّن.

فإن قلتَ: إنّه قد[2782] قال: «إن ثبت التَّساوي بدليل منفصل».

قلتُ: هذا الكلام راجع إلى قوله «أو المعيّنة»، وذلك لأنّه قد يستدلّ بهذا[2783] الملزوم[2784] على هذا اللّازم، وقد ثبت بدليل منفصل أنّ هذا اللازم لا يلزمه[2785] إلا ذلك الملزوم خاصّة دون غيره، فحينئذ يستدلّ بكلّ واحد منهما على الآخر.

2780 أ: حال.

2781 أ م: من الطرفين.

2782 أ – قد.

2783 م: هذا.

2784 أ م: اللزوم.

2785 أ م: يلزم.

فأمّا العلّة المطلقة قد يستدلّ عليها بهذا المعلول، ألا ترى أنّا إذا علمنا هذا الحدوث استدللنا به على مطلق المؤثّر، فأمّا مطلق العلّة فلا يمكن الاستدلال بها على معلول معيّن، بل العلّة المطلقة تقتضي معلولًا مطلقًا؛ لأنّه لو اقتضت العلّة المطلقة هذا بعينه لَوجب أن يكون جميع العلل كلّها علّة لهذا بعينه؛ لأنّ مسمّى العليّة يعمّها كلّها، وهذا محال. فثبت [أنّ] الدَّليل المنفصل الذي يدلّ على التّساوي إنّما يكون في العلّة المعيّنة لا في العلّة[2786] المطلقة، وأنّه لا وجه لذكر العلّة [المطلقة] هاهنا.

وقال بعض من يتعصّب له ويقلّده في الصَّحيح والفاسد: لعلّ مراده بالعلّة المطلقة هنا[2787] المبهمة وهي إحدى علّتين لا بعينها؛[2788] وذلك لأنّ المعلول المعيّن قد يدلّ بعضها على العلّة المبهمة، إذا فرضنا أمرًا واحدًا ويمكن أن يوجبه مؤثّران على طريق البدل فيدلّ[2789] وجود الأثر على وجود أحد المؤثّرين لا بعينه، وإذا أمكن أن يكون هذا مراده من العلّة المطلقة فقد سقط اعتراضكم.

فقلتُ له: بل أردتَ أن تُنقذه بهذا التَّأويل فأوقعتَه فيما هو أصعب منه، وذلك أنّ حصره على هذا التَّقدير يُبطِل ويضرّ الأقسام الثَّمانية:

أحدها: الاستدلال بالعلّة المعيّنة على المعلول المعيّن، وهو ظاهر.

وثانيها: الاستدلال بالعلّة المعيّنة على المعلول المبهم، فإنّ الشَّيء قد يلزمه أمران على البدل، فيمكن أن نعلمه ولا نعلم أحد الأمرين بعينه، بل نعلم أنّ أحدهما لا بعينه لا بدّ من أن يتبع العلمُ به العلمَ بأنّه حاصل في إحدى الجهات السِّتّ.

وثالثها: الاستدلال بالعلّة المبهمة على المعلول المعيّن، مثل أن تكون أشياء مختلفة أو متضادّة وتشترك في لازم واحد، [كالإنسان والحجر مثلًا] يشتركان في صحّة الرُّؤية، فإذا علمنا أنّه قد وجد أحدهما لا بعينه علمنا أنّ الرُّؤية صحيحة على الذَّات التي قد وجدت، وكما إذا علمنا أنّ جسمًا قد اعتمد عليه إنسان، فإنّا وإن غاب عنّا ذلك /[٤٥٣و] نعلم أنّ الاعتماد قد ولد فيه كونًا، والأكوان[2790] متضادّة كلّها مشتركة في وجوب خروج ذلك الجسم عن تلك الجهة كأثر[2791] واحد، والمؤثّر معلوم لا بعينه، بل[2792] هو مبهم.

[2786] أ – لا في العلّة.

[2787] أ – المطلقة هنا.

[2788] م: نفسها.

[2789] أ + على.

[2790] أ م: الألوان.

[2791] أ م: الجهة ما لأثر.

[2792] أ: هو.

ورابعها: الاستدلال بالعلّة المبهمة على المعلول المبهم، مثاله: هذا الإنسان عنده حرارة غريبة متشبّثة إمّا بالأرواح وإمّا بالأخلاط[2793] وإمّا بالأعضاء،[2794] فهذه علّة مبهمة تستلزم معلولًا مبهمًا، وهو أنّ هذا الإنسان محموم حمّى يوم أو حمّى عفن أو حمّى دقّ.

وخامسها: الاستدلال بالمعلول المطلق على العلّة المعيّنة، وهو ظاهر.

وسادسها: الاستدلال بالمعلول المعيّن على العلّة المبهمة، وهو القسم الذي تكلّفه هذا المتأوّل وأفسد به كلام المصنّف بالكليّة.

وسابعها: الاستدلال بالمعلول المبهم على [العلّة] المعيّنة، كما هي يلزمها أمران، ونعلم وجود أحدهما لا بعينه، فعلم من ذلك وجود الماهيّة.

وثامنها: الاستدلال بالمعلول المبهم على العلّة المبهمة كقولنا: هذا به إمّا حمى دقّ أو حمى[2795] عفن أو حمى يوم، فيستلزم ذلك العلم بأنّ الحرارة الغريبة متشبّثة إمّا بأعضائه أو بأخلاطه أو بأرواحه.

فإنّ المصنّف [إن] أراد أن يبحث في العلّة المبهمة كما زعم هذا المتأوّل فقد كان يجب عليه أن يذكر هذه الأقسام الثّمانية التي تقتضيها القسمة العقليّة، فما باله أهملها، ولم يذكر من أقسام المبهمات إلا الاستدلال بالمعلول المعيّن على العلّة المبهمة فقط؟ وأيُّ[2796] خصوصيَّة لهذا القسم وَحْدَه حتّى ذكره دون غيره؟ فإنّ هذا أعجب وأطرف من الأوّل، وإذا أنصف النَّاظر عَلِم أنّه ما أراد الكلام في المبهمات ولا خطر ذلك له، وإنّ لفظة العلّة المطلقة شيء سبق إلى ذهنه وقلمه فكتبه ولم يحقّق، ولا أفكّر في أنّ اللَّوازم لا تنعكس من الطَّرفين حسب انعكاسه في المعيّنات.

والرَّجل حاطب ليل، وكان غرضه التَّصنيف لا التَّحقيق، ومن نظر في مصنّفاته بعين الإنصاف لا بعين الهوى والعصبيّة علم بُعدَها عن[2797] التَّحقيق، وأنّه كان يجمع أضغاثًا من كلّ نوع ويقولها، ولا يبالي لعلمه بالسَّعادة الشَّاملة والصِّيت المنتشر عنه أصاب أم أخطأ.

[2793] أ: بالإخلال.

[2794] أ: الأعضاء.

[2795] أ – أو حمى.

[2796] أ: فقط أيّ.

[2797] أ م: على.

[الرّكن الثّاني في تقسيم المعلومات]

[١] فصل

[في المعدوم] هل هو شيء أم لا؟

احتجّ في **المحصّل** على أنّه ليس بشيء من وجوه، قد ذكر بعضَها [في] **الأربعين**، وتكلّمنا نحن عليه في **نقض الأربعين**، وبعضه غير مذكور هناك، وهو قوله: (**السّواد المعدوم إمّا أن يكون واحدًا أو كثيرًا، فإن كان واحداً فالوحدة إن كانت لازمة للماهيّة** /[٣٥٤ظ] **امتنع زوالها، فوجب أن لا يتعدّد في الوجود، وإن لم تكن لازمة فليفرض ارتفاعها؛ لأنّ كلّ ما كان ممكنًا لا يلزم من فرض ارتفاعه محال، وإذا زالت الوحدة حصل التّعدّد، والتّعدُّد لا يجب**[2798] **إلا إذا تباين الشّيئان بالهويّة، ثم ما به التّباين إن كان من لوازم الماهيّة فكلّ شيئين يختلفان في الماهيّة، هذا خلف؛ وإن لم يكن من**[2799] **لوازمها كان الشّيء حال عدمه موردًا للصِّفات المتزايلة، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محلّ الحركات والسّكنات المتعاقبة معدومًا محضًا، فذلك عين**[2800] **السّفسطة**).

أقول: إنّه [لم] يلزم من صدق القضيّة القائلة «إنّ ما به التّباين [إن كان] من لوازم الماهيّة» أن يكون كلّ شيئين مختلفين في الماهيّة، بل يلزم من صدقها أنّ كلّ شيئين[2801] متباينين بالماهيّة، وهذا حقّ.

وأيضًا فإنّ هذا الكلام مبنيّ على القول بالتّشخّصات والمشخِّصات التي هي علل لها، وهو قول باطل؛ لأنّه لو كان امتياز كلّ شيء عن غيره لأمر زائد عليه لكان امتياز ذلك الزّائد عن غيره بزائد آخر، ولزم التّسلسل. وأيضًا فلو كان امتياز كلّ شيء عن غيره بأمر ينضمّ إليه لكان اختصاصه بذلك الأمر الذي ينضمّ إليه متوقّفًا على امتيازه عن غيره، فلو توقّف امتيازه عن غيره على اختصاصه بذلك الزّائد لزم الدّور.[2802]

وقال في **النّهاية** مجيبًا: «لِمَ لا يجوز أن يقال: الدّور غير لازم؛ لأنّ[2803] امتياز كلّ فرد من نوع عن سائر الأفراد إنّما كان لانضمام شيء إلى ماهيّته لا إلى شخصيّته، وحينئذ لا يلزم الدّور».[2804]

[2798] أ– يجب.

[2799] م — من.

[2800] أ: غير، م: وذلك غير.

[2801] م – مختلفين في الماهيّة بل يلزم من صدقها أنّ كلّ شيئين.

[2802] م — الدّور.

[2803] أ — لأنّ.

[2804] **نهاية العقول** لفخر الدِّين الرّازي، ٤/١١٤.

أقول: إمّا أن يتوقّف انضمام ذلك الشَّيء إلى ماهيّته على تميّز هذا في نفسه عن غيره أو لا يتوقّف، فإن توقّف لزم الدَّور، وإن لم يتوقّف كان ذلك الشَّيء منضمًّا لا إلى هذا، بل إلى مطلق الماهيّة، فلا يكون سببًا لحصول ما نعبّر عنه بقولنا "هذا" فلا يحصل الامتياز، هذا خلف.

ومما[2805] احتجّ به[2806] في المسألة قوله: (**إنّ الذَّوات المعدومة عندكم أزليّة، فلا تكون مقدورة، والوجود[2807] حال، فلا يكون مقدورًا عندكم، وإذا لم تقع الذَّوات ولا الوجود بالفاعل كانت [الذَّوات] الموجودات غنيّة عن الفاعل**).

وهذا الكلام إمّا اختلاق[2808] علينا أو سوء فهم بمذهبنا، والظَّاهر أنّه سوء فهم؛ لأنّ الأشعريّة يجدون في كتب أصحابنا أنّ الأحوال غير مقدورة، فيتوهّمون أنّهم يريدون أنّها /[٤٥٤و] لا تحصل بالفاعل، وليس مراد أصحابنا ذلك، بل أصحابنا يطلقون المقدور على الذَّات فقط كما يطلقون المعلوم على الذَّات فقط، والذَّات عندهم غير الحال، ولكلّ واحدة منهما أحكام وأقسام غير الأخرى، وكيف يقول أصحابنا[2809] أنّ الوجود لا يقدر القادر عليه بمعنى لا يحصّله؟ وعندهم أنّه لا[2810] تأثير للقادر[2811] إلا في تحصيل صفة الوجود، وقد حكى هذا المخالف هذا الكلام عنهم لما شرح أقوالهم في المعدومات، وقال: «إنّ الصِّفات أربع: أحدها: الوجود، وهو الصِّفة الحاصلة بالفاعل» وإذا سمعتَ من أصحابنا قولهم: «إنّ الحال غير مقدور» فلا تحملْه على ظاهره، فإنّ معناه[2812] أنّها ليست ذاتًا تتعلّق القدرة بها،[2813] لا معنى له غير ذلك.

[٢] فصل

[في حدّ الحال]

قال: (**[إنّه] لا[2814] واسطة بين الموجود والمعدوم، خلافًا للقاضي، وإمام الحرمين[2815] منّا، وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة. فإنّهم أثبتوا واسطة سمّوها بالحال، وحدّوها بأنّها صفةٌ لموجودٍ،[2816] ولا يوصف بالوجود والعدم**).

[2805] أ: وما.

[2806] م — به.

[2807] أ: والوجوب.

[2808] أ م: اختلاف.

[2809] أ – وأقسام غير الأخرى وكيف يقول أصحابنا.

[2810] م — لا.

[2811] أ: للفاعل.

[2812] أ: فإن منعنا.

[2813] أ — بها.

[2814] أ – لا.

[2815] أ م + أوّلًا.

[2816] أ: صفة الموجود.

أقول: إنّهم لا يحدّونها بذلك؛ لأنّ صفات الأجناس عند أصحابنا كالجوهريّة وصفة ذات الصِّفات[2817] [كسواديّة] السَّواد أحوال ثبتت للمعدومات في عدمها، فتقييدُه[2818] الحدّ بقوله "صفةٌ لموجودٍ" ليس بصحيح، بل ينبغي أن يقال: إنّها صفة ذات لا توصف تلك الصِّفة بوجود ولا هي معدومة.

[٣] فصل

[في الحال المعلّل والحال الغير المعلّل]

قال في التَّفريع على إثبات الحال: (**قالوا: ثبوت الحال للشَّيء لا[2819] يخلو إمّا أن يكون معلّلًا بموجود قائم بذلك الشَّيء كالعالميّة المعلّلة بالعلم، أو[2820] لا يكون[2821] كذلك كسواديّة[2822] السَّواد، والأوّل الحال المعلّل والثَّاني الحال غير المعلّل**).

أقول: ما هكذا يجب أن يقال، بل الحال إما أن يكون معلّلة بمعنى يقتضيها أو لا يكون،[2823] فالأوّل الحال المعلّل، والثَّاني الحال غير المعلّل. وكيف يقول: «إمّا أن يكون معلّلًا بموجود قائم بذلك الشَّيء» من يقول: «إنّ صفة المريديّة حال لذات الباري سبحانه، وهي معلّلة بمعنى غير قائم به»؟

فإن قلتَ: لعلّ الضَّمير في قوله "قالوا" عائد إلى أصحابه خاصّة، وهم لا يقولون بالإرادة المحدثة لا في محلّ.

قلتُ: يدلّ على أنّه لم[2824] يعن بذلك أصحابَه قولُه عقيب ذلك: «واتفقوا على أنّ الموجودات متساوية في الذَّوات[2825] ومختلفة بهذه الصِّفات» فهذان الضَّميران يجب أن يرجعا إلى واحد، وليس هذا القول الأخير قولَ أصحابه وحدَهم، بل هو قول جمهور أصحابنا والشَّواذّ من أصحابهم، فدلّ على أنّ الضَّمير الأوّل يرجع أيضًا إلى مثبتي الأحوال، وأنّه أراد التَّعبير عن أمر فأدخل فيه زيادة /[٤٥٤ظ] أفسده بها.

[2817] أ– الصفات؛ م: الصفت.

[2818] أ: فقيده.

[2819] أ: ولا.

[2820] م: إذ.

[2821] أ – يكون معلّلًا بموجود قائم بذلك الشَّيء كالعالميّة المعلّلة بالعلم أو لا يكون.

[2822] م: كسواد.

[2823] أ – بل الحال إما أن يكون معلّلة بمعنى يقتضيها أو لا يكون.

[2824] أ — لم.

[2825] أ: الذات.

[تقسيم الموجودات على رأي الحكماء]

[١] فصل

[في أنّ واجب الوجود لا يتركّب عنه غيرُه]

قال: (**واجب الوجود لا يتركّب عنه غيره، وإلا لكان[2826] بينه وبين الجزء الآخر من المركّب علاقة، وواجب الوجود لا علاقة له بالغير**).

أقول: إذا[2827] ركّب عن واجب الوجود غيرُه كانت علاقته مع الجزء الآخر علاقةً ليست بحيث يلزم من ارتفاعها ولا من ارتفاع الجزء الآخر[2828] بالكليّة عدمُ واجب الوجود، وإنّما يلزم ارتفاع حكم من أحكامه وهي تركّب تلك الماهيّة المركّبة عنه وتقوّمها به، وهذا خارج عن وجوب ذاته، فلمَ قلتَ: إنّ هذه العلاقة بهذا التَّفسير مستحيلة على واجب الوجود بذاته؟

[٢] فصل

[في أنّ الواجب بذاته لا يصحّ عليه العدم]

ثم قال: (**الواجب بذاته لا يصحّ عليه العدم؛ إذ لو صحّ عليه العدم لكان وجوده متوقّفًا على عدم سبب عدمه،[2829] والمتوقّف على الغير ممكن بالذّات[2830]**).

أقول: إنّه لا حاجة به –بعد تقسيم الأشياء إلى واجب[2831] لذاته وممكن لذاته– إلى[2832] هذا الاستدلال؛ لأنّه إذا[2833] كانت حقيقةُ الواجب لذاته ومعناه أنّه شيء لا يقبل[2834] العدم بوجه من الوجوه، وحقيقةُ الممكن [لذاته] ومعناه أنّه شيء قابل للعدم،[2835] لا يحتاج أن يستدلّ على أنّ[2836] ما لا يجوز قبوله[2837]

[2826] أ – لكان، م: كان.

[2827] أ م: إذ.

[2828] م – الآخر.

[2829] أ م: عدم.

[2830] أ: الذات.

[2831] م – بالذات أقول إنّه لا حاجة به بعد تقسيم الأشياء إلى واجب.

[2832] أ: إلا.

[2833] أ – إذا.

[2834] أ م: أنّه لا شيء يقبل.

[2835] أ م + لأنّا.

[2836] أ – أنّ.

[2837] أ م: قوله.

للعدم لا يقبل العدم؛[2838] فإنّ ذلك يجري مجرى العبث المفروغ منه، كما لا يجوز أن يستدلّ على أنّ الموجود موجود،[2839] وأنّ القديم قديم.

[٣] فصل

[في أنّ الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل (١)]

ثم تكلّم في أنّ الممكن لا[2840] يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل، وادّعى الضَّرورة في أنّ الطَّرفين لما استويا استحال الرَّاجح إلا بأمر منفصل، ثم قال: (**فإن حاولنا البرهان عليها قلنا: الممكن ما لم يجب[2841] لا[2842] يوجد، وذلك الوجوب[2843] لمّا حصل بعد أن لم يكن يجب[2844] [أن يكون] لا محالة وصفًا وجوديًّا، ويستدعي موصوفًا موجودًا، وليس هو ذلك الممكن؛ لأنّه قبل وجوده معدوم، فلا بدّ من شيء آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنِّسبة إلى هذا الممكن، وذلك هو[2845] المؤثّر**).

أقول: هذا الكلام ضعيف؛ لأنّ القضية القائلة «الممكن ما لم يجب لم يوجد» مبنيّة على أنّ الممكن في الجملة يحتاج إلى مرجّح، وأنّ حصول أحد طرفيه من غير مرجّح محال، فيكون العلم بذلك سابقًا ومتقدّمًا على العلم بهذا، فلو صحّحنا ذلك لزم الدَّور، وأيضًا فهذه الحجّة /[٤٥٥و] مبنيّة على أنّ الوجوب وصف وجوديّ، وفيه إشكالات قويّة؛ ومبنيّة أيضًا على أنّ[2846] وجوب الممكن قبل وجوده عارض لمؤثّره، وفيه بحث لاستحالة قيام صفة الشَّيء بغيره، فإن زعم أنّ الممكن ليس وجوبُه صفةً عائدة إليه نفسه، بل معناه أنّ المؤثّر[2847] يجب عند الأثر لا غير، فهو شيء عائد إلى المؤثّر فقط، سألناه عن[2848] مؤثّر العدم في الممكنات، فإنّه يقول: «إنّه عدم العلّة»، وقد أجاب بذلك في هذا الكتاب، فيقال له: فكيف يكون الوجوب الذي هو شيء ثبوتيّ عندك قائمًا بالعدم المحض؟[2849]

[2838] أ – لا يقبل العدم.

[2839] أ – موجود، م + موجود.

[2840] أ: ولا.

[2841] أ – لم يجب.

[2842] م – لا.

[2843] أ م: الوجود.

[2844] م – يجب.

[2845] أ – هو.

[2846] أ – أنّ.

[2847] م: مؤثّر.

[2848] أ: من.

[2849] م – المحض.

[٤] فصل

[في أنّ الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل (٢)]

وقد حكى شبهة لمنكري كون الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل، محصولها: (**أنّ المؤثّر إمّا أن يؤثّر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه، والأوّل باطل لاستحالة إيجاد الموجود. والثّاني باطل؛ لأنّ حال العدم لا [أثر فلا] تأثير؛ لأنّ التّأثير [إن كان] عبارة عن حصول الأثر [عن المؤثّر] فحيث لا حصول فلا**[2850] **تأثير**).

وأجاب عنها فقال: (**الإحداث وإن كان في محلّ البحث، لكن لا نزاع في الحدوث، والتّقسيم الذي ذكرتموه قائم فيه؛**[2851] **لأنّه يقال: إنّ**[2852] **حدوث هذا الصّوت مثلًا فإمّا أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه. فإن حدث حال وجوده ففيه إيجاد الموجود، وإن حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه، فظهر أنّ هذا التّقسيم مبطل للضّروريّات**).

ولقائل أن يقول: الفرق بين الموضعين أنّ الحدوث هو وجود نفسه لكن مع قيد كونه في الزّمان الأوّل، فاستحال أن يقال: حدوث الصّوت في حال وجوده أم لا؟[2853] لأنّ أحدهما هو الآخر، فكيف يحدث الشّيء حال [وجود] نفسه؟ وأمّا التّأثير فإنّه أمر زائد على ذات المؤثّر وذات الأثر، وأنت أبدًا تعترف بذلك، ولو لم تعترف به لساقك البرهان إليه، فصحّ لصاحب الشُّبهة أن يقول لك: هذا الزّائد هل يحصل حال وجود الأثر أم حال عدمه؟ ولم يكن ما ألزمتَه[2854] شبيهًا لما ألزمك.

[٥] فصل

[في أنّ الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل (٣)]

وحكى في هذه المسألة شبهة معناها: (**لو افتقر ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى مرجّح لافتقر رجحان العدم على**[2855] **الوجود إلى**[2856] **مرجّح، لكن ذلك محال؛ لأنّ المرجّح مؤثّر في التّرجيح، والمؤثّر لا بدّ له من أثر، والعدم نفي محض، فيستحيل إسناده إلى المؤثّر**[2857]).

2850 أ م: حصول لا.

2851 م — فيه.

2852 أ م: إنّه.

2853 م – لا.

2854 أ: التزمته.

2855 أ م: إلى.

2856 أ م: على.

2857 أ – إلى المؤثّر.

وأجاب فقال: (**العدم** /[٤٠٠ظ] **نفي محض، فيستحيل**[2858] **وصفه بالرُّجحان، ولا جرم لا يفتقر إلى مرجّح**).

أقول: إنّه ما زاد على أن أكّد الشُّبهة واعترف بلزومها؛ لأنّه إذا لم يفتقر طرف العدم إلى[2859] مرجّح فقد خرج الممكن عن كونه ممكنًا، وهذا خلف محال. يبيّن ذلك أنّ طرف العدم إذا لم يفتقر إلى مرجّح فإمّا أن لا يفتقر إلى مرجّح لأنّه واجب يستحيل خلافه، أو مع كونه جائزًا وصحيحًا خلافه. والثّاني اعتراف بأنّ أحد طرفي الممكن مع اعتبار كونه ممكنًا يجوز وقوعه لا عن سبب منفصل، وهو نقيض ما ترجم به المسألة؛ لأنّه قال في المسألة: «الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل». والأوّل[2860] إخراج الممكن عن كونه ممكنًا، وقول بأنّ المعدوم واجب في نفسه لا لأمر، وذلك يمنع من وقوع طرف الوجود أصلًا.

[٦] فصل

[في أنّ الممكن الباقي هل يستغني حال بقائه عن المؤثّر أم لا؟]

ثم تكلّم في أنّ الممكن الباقي[2861] هل يستغني حال بقائه عن المؤثّر أم لا؟ وهي مسألة خلاف بين الفلاسفة وكثير من المتكلّمين، فاحتجّ لمذهب الفلاسفة بأنّ الحاجة إلى المؤثّر الإمكان،[2862] والإمكان ضروريّ اللُّزوم لماهيّة الممكن، فيكون محتاجًا أبدًا.

ثمّ سأل نفسه فقال: (**لمَ لا يجوز أن يقال**:[2863] **إنّه حال البقاء صار أولى بالوجود**).

وأجاب بـ(**أنّ هذه الأولويّة المغنية عن المرجّح إن كانت حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثّر حال الحدوث، وإن لم تكن**[2864] **حاصلة حال الحدوث فهي أمر**[2865] **حدث حال البقاء، ولولاه لما حصل الاستمرار، فالممكن حال استمراره مفتقر إلى المرجّح**).

أقول: إنّ هذا خروج عن محلّ النّزاع؛ لأنّ الفلاسفة ومن وافقهم من المتكلّمين[2866] على هذه المسألة يزعمون أنّ الممكنَ الباقيَ محتاج حال بقائه إلى مؤثّر خارج عن هذه الأولويّة سواء صحّ القول بها أو فسد، ولو جاز عند الفلاسفة أن يكون وجود العالم حال استمراره [أولى، لكنه لا يستغني بهذه الأولوية عن المؤثّر] عندهم،

[2858] أ م: يستحيل.

[2859] م – إلى.

[2860] أ م: والثاني.

[2861] م: الثاني.

[2862] أ م: للإمكان.

[2863] أ – لمَ لا يجوز أن يقال.

[2864] م – تكن.

[2865] أ م + حصل.

[2866] م – ومن وافقهم من المتكلّمين.

بل لا بدّ في استمراره مع[2867] تسليم هذه الأولويّة من علّة خارجة عنه بالكليّة واجبة الوجود تقتضي دوامه واستمراره، وفي هذا وقع النِّزاع، وهو محلّ البحث والنَّظر، وكلام صاحب الكتاب تصريح بالرُّجوع عن المذهب الذي يروم أن ينتصر له.

حكى حجّة لمن زعم أنّه لا يكون المؤثّر مؤثّرًا إلا في أمر حادث، ومحصولها: (**أنّ المؤثّر حال بقاء الأثر إمّا أن يكون له فيه[2868] تأثير أو لا يكون، فإن كان له فيه تأثير فذلك الأثر[2869] إمّا الوجود الذي كان حاصلًا، وهو محال؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال. وإمّا أمر جديد فيكون المؤثّر مؤثّرًا في[2870] أمر متجدّد لا في الباقي، وإن لم يكن له فيه تأثير أصلًا استحال أن يكون له فيه أثر**).

وأجاب فقال: (**إنّا لا نعني بالتَّأثير تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثّر**).

أقول: إنّ حجّة الخصم قد أتت على هذا /[٤٥٦و] الجواب؛ لأنّ بقاء الأثر الذي زعم أنّه هو معلول المؤثِّر هل هو الحاصل أم غيره؟[2871] إن كان الأوّل فتحصيل الحاصل محال، وإن كان غيره فهو شيء متجدّد حصل بالمؤثّر، وذلك قول بأنّ المؤثّر لم يؤثّر إلا في[2872] أمر متجدّد، وهو مطلوب الخصم، وليس معك قسم ثالث.

فإن قلتَ: المؤثّر أثّر في استمرار دوام الباقي.

قيل لك: هذا الاستمرار [إمّا] هو نفس الشَّيء الحاصل بعينه أم زائد على نفسه إمّا كيفيّةً أو نسبةً أو مهما شئتَ فقل. الأوّل قول بتحصيل الحاصل، والثَّاني رجوع إلى مذهب[2873] صاحب الحجّة، وقد استقصيتُ البحث في هذا الموضع في **التَّعليق على كتاب الأربعين**.

[2867] م: من؛ أ – عندهم بل لا بدّ في استمراره من.

[2868] أ — فيه.

[2869] أ م: التَّأثير.

[2870] أ: من.

[2871] أ م: غير.

[2872] م – كان غيره فهو شيء متجدّد حصل بالمؤثّر وذلك قول بأنّ المؤثّر لم يؤثّر إلا في.

[2873] م: المذهب.

[٧] فصل

[في قدم الزَّمان عند الفلاسفة]

ثم ذكر ما يقوله الفلاسفة في قدم الزَّمان، وهو: (**أنّ كلّ محدث فعدمه قبل وجوده، وتلك القبليّة ليست نفس العدم، فإنّ العدم قبلُ**[2874] **كالعدم بعدُ، وليس القبل بعدًا، فهي صفة وجوديّة تستدعي موصوفًا موجودًا، فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبليّة لا إلى أوّل، فهاهنا قبليّات لا أوّل لها، والذي يلحقه القبليّة لذاته هو**[2875] **الزَّمان، فالزَّمان لا أوّل له**).

وأجاب (**بأنّ تقدّم عدم الحادث على وجوده، لو وجب أن يكون بالزَّمان لكان تقدّم [عدم كلّ واحد من أجزاء الزَّمان على وجوده بالزَّمان، ولكان تقدّم] الباري سبحانه على هذا الجزء من الزَّمان بالزَّمان، فيلزم أن يكون الله**[2876] **تعالى زمانيًّا، وهو محال**).

أقول: إنّ هذا الموضع قد ذكره كثير من المتكلّمين من أصحابنا وغيرهم، وعندي فيه نظرة، وذلك لأنّ القضيّة التي يدّعي استحالتها –وهي كون الله تعالى زمانيًّا– يُفسَّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالى زمانيًّا بمعنى أنّه متغيّر أو يقبل التَّغيّر.

والثَّاني: أن يكون وجوده في أيّ حال فُرِض مقارنًا لوجود جزء من الزَّمان.

فإن أريد به الوجه الأوّل لم يلزم على الاحتجاج المذكور؛ لأنّه كيف يلزم من قولهم: «إنّ تقدّم عدم[2877] الشَّيء المحدث على وجوده[2878] بالزَّمان» أن يكون الباري تعالى متقدّمًا على المحدث، إمّا [على] ذلك الشَّيء بعينه أو على نفس الجزء من الزَّمان بالزَّمان[2879] على معنى أنّه يكون تعالى متغيّرًا أو قابلًا للتَّغيّر،[2880] وأين أحد هذين الأمرين من الآخر ليكون لازمًا عليه!

وإن أريد [به] الوجه الثَّاني فلا استحالة في كون الباري زمانيًّا على هذا التَّفسير، وأيّ استحالة في أن يكون سبقه على /[٤٥٦ظ] هذا الجزء من الزَّمان [بالزَّمان] بمعنى أنّه قارن[2881] وجودُه وجودَ جزء آخر من الزَّمان،[2882] لم يكن هذا الجزء من الزَّمان[2883] [متحقّقًا] حيث تحقّق ذلك الجزء متحقّقًا.

[2874] م – فإنّ العدم قبل.

[2875] م — هو.

[2876] م — الله.

[2877] أ م: على.

[2878] أ م: وجود.

[2879] م — بالزَّمان.

[2880] م + أو قابلًا للتَّغيّر.

[2881] أ م: قارنه.

[2882] أ – من الزَّمان.

[2883] أ + لم يكن هذا الجزء؛ م — من الزَّمان.

إن قيل: إذا قلنا: «إنّ تقدّم عدم الحادث على وجوده بالزّمان» عنينا به أنّ عدم هذا الحادث وقع وحصل في زمان سابق على الزّمان الذي حصل فيه وجودُه وهذا معقول، أفتقول أنت: إنّ تقدّم الباري على الزّمان بمعنى أنّ ذاته حاصلة في زمان؟ وهل تطلق على الباري تعالى أنّ الزّمان ظرف له ووعاء، وأنّ ذاته حاصلة فيه؟

قيل: إنّ قول القائل «إنّ عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده» من باب المجاز الذي دعى إليه ضيق العبارة، وليس هناك ظرف ومظروف على الحقيقة، وليس العدم ذاتًا يمكن أن يكون مظروفَه، ولا الزّمان أمر يتحقّق فيه معنى الاشتمال والاحتواء ليمكن أن يكون ظرفًا، ولاسيما والحادث إنّما يحدث في الآن منه، والآن عند الأكثرين مفرد غير منقسم، فهو أبعد عن معنى الظّرفيّة.

والمراد من قولنا: «إنّ عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده» أنّه صدق على عدم هذا الحادث[2884] أنّه متحقّق حين صدق على زمان سابق على[2885] وجوده أنّه متحقّق، ولم يكن[2886] زمان الوجود المشار إليه حينئذ متحقّقًا. ومثل هذا التّفسير لا يستحيل إطلاقه على الباري تعالى؛ فإنّه [صدق] عليه أنّه متحقّق حين صدق على جزء مخصوص من الزّمان أنّه متحقّق.

إن قيل: قولكم "حيث" "وحين" "وحينئذ" وغيرها من الألفاظ ألفاظ موضوعة للزّمان، فإذا قلتم: "وجد هذا الجزء من الزّمان حيث لم يكن هذا الجزء موجودًا" فقد قلتم بوجود الزّمان في الزّمان،[2887] وفي ذلك كون الزّمان زمانيًّا.

قيل: أمّا هذا فنعم، وهو انتقال عن إيراد الإشكال بكون الباري تعالى زمانيًّا إلى إيراد إشكال آخر وهو كون الزّمان زمانيًّا، وصاحب الكتاب جعلهما إشكالين، ونحن فقد ذكرنا ما عندنا[2888] في الإشكال الأوّل.

[2884] أ + وقع في زمان سابق على زمان وجوده إنه صدق على عدم الحادث.

[2885] أ – سابق على.

[2886] م – أنّه متحقّق ولم يكن.

[2887] م – في الزمان.

[2888] م – ما عندنا.

[تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين]

[١] فصل

[في الجسم والجوهر الفرد]

قال: (**المتحيّز إمّا أن يكون قابلاً للانقسام أو**[2889] **لا يكون، والأوّل هو الجسم، والثّاني هو الجوهر الفرد. وعند المعتزلة [اسم] الجسم لا يقع إلا على الطَّويل العريض العميق، وعلى ما قلناه الجسم** /[٤٥٧و] **ما فيه التَّأليف وأقلّه جوهران**).

أقول: إنّه لم يحك مذهب طائفته على الوجه، والذي يذهب الأشعريّة إليه أنّه إذا[2890] كان الجوهر مفردًا غيرَ مؤلّف مع غيره لا يسمّى جسمًا، فإذا تألّف جوهران فقط كانا جسمين؛ لأنّ الجسم عندهم هو المؤلّف، ولما كان كلّ واحد منهما مؤلّفًا مع غيره كان جسمًا، ولما كانا[2891] مؤلّفين كانا جسمين. ذكر ذلك الجوينيّ في **الشَّامل**[2892] و**الإرشاد**[2893] في عدّة مواضع، وذكر أنّه مذهب الأشعريّة وقولهم، وذكره[2894] أيضًا ابن الباقلانيّ في كتابه المسمّى **هداية المسترشدين**.

[٢] فصل

[في أنّ الضوء ما هو؟]

قال: (**أمّا الضَّوء فقد قيل: إنّه جسم، وهو خطأ؛ لأنّ الأجسام متساوية في الجسميّة، ومختلفة**[2895] **في كونها مضيئة**[2896] **ومظلمة**).

أقول: هذا لا يُبطل قول الخصم؛ لأنّا نقول: إنّ الضوء جسم متكيّف بهذه الكيفيّة التي هي الإشراق والإنارة، فإذا اختلفت[2897] الأجسام في كونها مضيئة ومظلمة فمعنى ذلك أنّه جاوز بعضها هذا الجسم الذي

[2889] م: أن.

[2890] م: إنّه لم يحك مذهب الأشعريّة إليه إذا.

[2891] أ: كان.

[2892] انظر: **الشَّامل** للجويني، ٤٠٨.

[2893] انظر: **الإرشاد** للجويني، ٢٣.

[2894] م — وذكره.

[2895] أ م: مختلف.

[2896] أ م: مظنّة.

[2897] أ م: اختلف.

هو الضَّوء دون بعض، ولا يلزم من ذلك كون الضَّوء ليس بجسم، كما أنّ اختلاف إنسانين في كون أحدهما لابسًا ثوبًا والآخر عريانًا،[2898] لا يقتضي كون ذلك اللِّباس خارجًا عن جملة الأجسام.

واعلم [أنّ] لفظ الضَّوء قد صارت واقعة على مسمّيين: أحدهما الإضاءة، والثَّاني ما يسمّيه الذَّاهبون إليه بالشُّعاع بين المتكلّمين وبينهم، فالحجّة غير جيّدة، والاعتراض الذي ذكرناه متوجّه هو نحوه، وإن كان أراد الأوّل لم يلزمه الاعتراض، لكنّه يكون قد احتجّ على غير ما وقع فيه الخلاف.

[٣] فصل

[في أنّ الحياة ما هي؟]

قال: (**الحياة إن كان المراد بها اعتدال المزاج أو قوّة الحسّ والحركة فهو معقول، وإن كان شيئًا ثالثًا فلا بدّ من إفادة تصوّره، ثم إقامة الدَّليل [على ثبوته]**).

قال: (**والجمهور زعموا أنّها صفة لأجلها يصحّ على الذَّات أن يعلم ويقدر، واحتجّوا بأنّه لولا امتياز الحيّ عن[2899] الجماد بما لأجله يصحّ أن يعلم ويقدر وإلا[2900] لم يكن اتّصاف الحيّ بصفة[2901] أن يعلم ويقدر أولى من العكس**).

أقول: هذا بعض الحجّة التي يذكرها أصحاب الحياة، ولم يوردها هذا الرَّجل على كمالها، وذلك أنّ لخصمهم أن يقول: مسلّم أنّه لولا امتياز الحيّ عن[2902] الجماد بما لأجله يصحّ أن يعلم ويقدر لم يكن بأن يصحّ ذلك عليه أولى من أن يصحّ على غيره، ولكن لمَ قلتم: إنّ الامتياز هو بالحياة التي تثبتونها، وتزعمون [أنّها] عرض مفرد خارج عن /[٤٥٧ظ] جميع الأعراض المعروفة؟ ولمَ لا يكون الامتياز بالمزاج أو بقوّة الحسّ والحركة، وأنتم إنّما شرعتم[2903] في هذا الاستدلال شروع من يروم إثباتَ أمر[2904] زائد على المزاج وقوّةِ الحسّ والحركة، فقد بان أنّه ما لم تَكمُل الدَّلالة لم تنتج، وطريق تكميلها ما يقوله أصحابنا: إنّ صحّة العالميّة والقادريّة[2905] أمر يرجع إلى الجملة لا إلى المحلّ، فوجب أن يكون المصحّح له أمر يرجع إلى الجملة، وهو كون صفة الحيّ حيًّا؛ لأنّه صفة الجملة. فإذا ثبت أنّ كون الحيّ حيًّا صفةٌ تصحّح صفة العالم والقادر استدللنا[2906] على كون الحيّ حيًّا معلّل بمعنى[2907] هو الحياة، أمّا أنّه معلَّل بمعنى في الجملة؛ فلأنّها صفة يجوز حصولها وأن لا يحصل؛ لأنّه لو وجب كونه

[2898] أ م: عريان.

[2899] أ م: على.

[2900] أ + لما.

[2901] أ م: بصحّة.

[2902] أ: على.

[2903] أ م: أسرعتم.

[2904] أ — أمر.

[2905] أ م: العامية المقدوريّة.

[2906] أ م: والقادر واستدللنا.

[2907] م — بمعنى.

حيًّا لكان للذَّات، فكان يجب أن يكون جزءًا من الجملة، وهذا باطل. وأمّا أن تكون العلّة هي الحياة؛ فلأنّ من أثبت اعتدال المزاج وقوّة الحسّ والحركة إن خالف من جهة اللَّفظ مع إثباته معنى يوجب صفة للجملة فالأمر[2908] في ذلك يسير، وإن خالف في المعنى فاعتدال المزاج عند أصحابنا يرجع إلى أمور مختلفة، فلا يصحّ أن تصدر عنها صفة واحدة للجملة، وقوّة الحسّ والحركة أمر يختصّ بالمحلّ فلا يتعدّاه فيوجب للجملة صفة، ولأصحابنا كلام طويل في هذه المباحث.

وبالجملة فمن يورد حجّة لقوم يجب عليه أن يوردها بتمامها ولا يذكر كلمتين أو ثلاثة من أوّلها فيكون خِداجًا.

قال: (**وقد احتجّ أبو علي ابن سينا على إثبات هذه الصِّفة بأنّ العضو المفلوج حيّ، فحياته[2909] إمّا قوّة الحسّ والحركة أو قوّة التَّغذية أو أمر ثالث. والأوّل باطل؛ لأنّ العضو المفلوج لا حسّ فيه ولا حركة. والثَّاني باطل؛ لأنّ قوّة التَّغذية موجودة في النَّبات وليس بحيّ، ولأنّ قوّة التَّغذية تبطل مع بقاء العضو [المفلوج] حيًّا**).

وأجاب فقال: (**نختار قوّة التَّغذية، قوله: «قوّة التَّغذية[2910] تبطل مع بقاء العضو حيًّا». قلتُ: لا نسلّم بأنّها تبطل، فلمَ لا يجوز أن يقال: أنّها باقية،[2911] لكنّها عاجزة عن الفعل؟**)

أقول: إنّ عدوله عن قوّة الحسّ والحركة إلى قوّة[2912] التَّغذية يُشعِر في ظاهر الأمر بأنّ ذلك القسم فاسد، ونحن نرى أنّ الجواب الذي أجاب به حيث اختار للعضو المفلوج أنّ فيه قوّة التَّغذية يمكن أن يجيب به من يختار أنّ فيه قوّة الحسّ والحركة؛ لأنّ له أن يقول: لمَ قلتَ إنّ العضو المفلوج قد عدمت فيه /[٤٥٨و] قوّة الحسّ والحركة؟ ولمَ لا يجوز أن يقال: إنّها باقية فيه، لكنّها عاجزة عن الفعل والانفعال؟ فإن كان هذا[2913] الجواب فاسدًا[2914] فجوابه حيث اختار قوّة التَّغذية فاسدًا أيضًا.

[2908] أ: والأمر.

[2909] أ: بحياته.

[2910] أ – قوّة التَّغذية.

[2911] أ – باقية، صح هامش.

[2912] م – لكنّها عاجزة عن الفعل أقول إنّ عدوله عن قوّة الحسّ والحركة إلى قوّة.

[2913] م – هذا.

[2914] أ م: فاسد.

[٤] فصل

[في أنّ العلم ما هو؟]

قال: (**تصوّر العلم**[2915] **ضروريّ، ولا حدّ له؛**[2916] **لأنّ ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفًا له**).

أقول: إنّه لو كان العلم شيئًا يوجب[2917] الكشف لصحّ ما قاله؛ لأنّ الحدّ كاشفًا للمحدود، فلو كشف العلمَ غيرُه لكان ذلك الغير إن كان علمًا كان الشَّيء كاشفًا لنفسه، فإن لم يكن علمًا فهو محال؛[2918] لأنّ ما عدا العلم[2919] إن لم يكن منكشفًا[2920] في نفسه استحال أن يقتضي انكشاف غيره، وإن كان منكشفًا فانكشافه ليس إلا بالعلم، فيكون العلم الذي أردنا تحديده متقدّمًا على كاشفه، فيكون متقدّمًا على المتقدّم[2921] على نفسه، وهذا محال. فهذا المحال إنّما لزم لو فرضنا العلم شيئًا يقتضي الكشف.

قلنا: إذا فرضنا العلم هو[2922] الانكشاف نفسه لم يلزم؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: ما عدا الانكشاف لا ينكشف إلا بالانكشاف؛ لأنّ هذا يقتضي أنّ الانكشاف يوجب للشَّيء أن يكون مكشِفًا [لنفسه]، فيصير علّة ومعلولًا، وليس الأمر كذلك. وأيضًا لو فرضنا العلم شيئًا يوجب الانكشاف لم يلزم المحال؛[2923] لأنّ الحدّ ليس أمرًا يقتضي المحدود، وإنّما يعرض له في التَّحديد بيان ماهيّة الشَّيء، مماذا[2924] تركّب وما[2925] أجناسها وما[2926] فصولها.

فمن أثبت العلم معنى[2927] يوجب العالميّة لا استحالة في أن يبحث[2928] عن هذا المعنى ما جنسه وما فصله، وهذه الأجزاء الكاشفة عن ماهيّة [هذا المعنى] والنَّوعيّة وإن كانت تصوّراتٍ وداخلةً في أقسام العلوم إلا أنّها تكشفه لا من حيث كانت علومًا فقط بل لأمر آخر، وتحقيق هذا: أنّ العلم لا ماهيّة له سوى كونه علمًا فقط، وهذه الأجزاء تشاركه في مسمّى العلميّة وتمتاز عنه بحقائقها المخصوصة، وهي كونها أجناسًا وفصولًا وأعراضًا وخواصًّا، فهي تكشفه باعتبار حقائقها المخصوصة التي لا يشاركها[2929] العلم المطلق من حيث كان علمًا فيها، فاندفع الإشكال.

[2915] أ م: العالم.

[2916] أ — له.

[2917] أ م: فوجب.

[2918] أ — محال.

[2919] أ + لا يكشف العلم.

[2920] أ: كشفًا؛ م: مكشفًا.

[2921] أ م: المقدّم.

[2922] أ: وهو.

[2923] أ م + أيضًا.

[2924] أ م: مما إذا.

[2925] أ م: وأما.

[2926] م: ولا.

[2927] أ م: معيّن.

[2928] م: العالمية لاستحالة فإن يبحث.

[2929] أ م: يشاركه.

[٥] فصل

[في أنّ العلم هل يجوز أن يكون سلبيًّا أم لا؟]

قال: (**لا يجوز أن يكون العلم سلبيًّا؛ لأنّه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه، والمنافي إن كان عدميًّا كان هو عدم العدم، فيكون ثبوتيًّا،**[2930] **وإن كان وجوديًّا**[2931] **فعدمه يصدق على العدم، فيكون العدم موصوفًا**[2932] **بالعالميّة، هذا خلف**).

أقول: في هذا[2933] /[٤٥٨ظ] الكلام مغالطة؛ لأنّ لفظة «يصدق كذا على كذا[2934]» يُستعمَل على معنيين:

أحدهما أن يقال: العلم يصدق على زيد بمعنى أنّه يقوم به،[2935] ويحلّ فيه، فيكون عالمًا.

والثّاني أن يقال: إنّ هذه الذّات[2936] يصدق عليها أنّها علم بمعنى أنّ هذه الحقيقة هي تلك الحقيقة[2937] بعينها.[2938] فإن أراد بقوله: «فعدمه يصدق على العدم» المعنى الأوّل ممنوع؛ لأنّ من يقول: «العلم سلبيّ» لا يقول: «إنّه[2939] يصدق على العدم» بمعنى أنّه يقوم به ويصير كالصّفة له. وإن أراد [به المعنى] الثّاني [بمعنى أنّه] علم [فيجوز]؛ لكن ذلك[2940] يقتضي كون العدم[2941] موصوفًا بالعلميّة لا بالعالميّة، ولا خلف في ذلك ولا استحالة،[2942] بل هو قول[2943] غير قول الخصم؛ لأنّه يقول: إنّ العلم سلب لا ثبوت.

[٦] فصل

[في أنّ العقل ما هو؟]

حكى قول من قال: «العقل علوم مخصوصة؛ لأنّه[2944] يستحيل انفكاك العقل عن العلم، ويستحيل انفكاك العلم عن العقل».

[2930] أ م: ثبوتًا.

[2931] أ م: وجودًا.

[2932] أ: موضوعًا.

[2933] م – هذا.

[2934] م – على كذا.

[2935] أ م: فيه.

[2936] أ م: الذّوات.

[2937] م – هي تلك الحقيقة.

[2938] أ + فإن أراد بقوله فعدمه يصدق على هذه الحقيقة هي تلك الحقيقة بعينها.

[2939] أ: لأنّه.

[2940] أ – ذلك.

[2941] أ م: العلم.

[2942] م – ولا خلف في ذلك ولا استحالة.

[2943] م – قول.

[2944] أ م: لا.

واعترضه فقال: (**لِمَ قلتم ذلك؟ أليس النَّائم عاقلًا؟ وكذلك اليقظان الذي لا يكون[2945] مستحضرًا بشيء من العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات**).

أقول:[2946] لصاحب المقالة المذكورة أن يقول: ليس النَّائم عندي عاقلًا، ولا اليقظان الذي حاله ما وصفتَ.

فإن قلتَ:[2947] إذا لم يكن النَّائم عاقلًا ولا اليقظان المذكورة فنقول: إنّ كلّ واحد منهما مجنون.

قلتُ: ليس المجنون[2948] ضدَّ العاقل، بل المجنون هو ذو آفة عرضت لمزاج دماغه فأفسده،[2949] وأخرجه عن قبول[2950] العلوم، والعاقل عندي هو العالِمِ؛ لأنّه اسم فاعل من عَقَلَ يَعْقِلُ أي شعر وعلم، فالنَّائم كما أنّه ليس بعالم[2951] كذلك هو ليس بعاقل؛ لأنّ هذين اللَّفظين عبارتان عن معنى[2952] واحد، وكذلك اليقظان السَّاهي عن العلوم كلّها ليس بعاقل عندي؛ لأنّه ليس بعالم.

[٧] فصل

[في أنّ القدرة ما هي؟]

قال: (**القدرة؛[2953] والمرجع بها في حقّنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول،[2954] وإن كان إلى أمر وراءها ففيه النِّزاع.**

واحتجّ أصحابنا بأنّ حركة المختار متميّزة عن حركة المرتعش، وليس الامتياز إلا بهذه الصِّفة).

أقول: إنّ هذا الرَّجل له عادة أن يورد الأدلّة [في] غير موضعها، وأنا أوضّح ذلك في هذا الموضع فأقول: إنّ هذا الدَّليل استدلّ به الأشعريّة على أنّ الواحد منّا قادر على الجملة، وذلك لأنّ المذاهب كانت من قبل على قولين:

أحدهما: أنّا فاعلون، هو قول أصحابنا /[٤٥٩و].

[2945] أ – لا يكون.

[2946] أ — أقول.

[2947] أ م: قلنا.

[2948] أ م: الجنون.

[2949] أ: فاسدة.

[2950] أ م: قول.

[2951] أ + كذلك هو ليس بعالم.

[2952] أ م: معبّر

[2953] أ م: القدر.

[2954] أ – والمرجع بها في حقّنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول.

والثّاني قول خالص[2955] المجبّرة كجهم بن صفوان[2956] وغيره: أنّا[2957] لسنا فاعلين ولا قادرين، وإن كانت[2958] حركاتنا كحركات الأشجار عند هبوب الرِّياح.

والكلّابيّة ومن نصر قولهم كالأشعري وأصحابه أرادوا أن يتوسّطوا هذين القولين فقالوا: إنّا قادرون ولسنا فاعلين، قالوا: لأنّا نجد فرقًا بين حركة الرِّعشة وحركة الاختيار، فلو كان مذهب جهم صحيحًا لوجب أن لا نجد لهذه التَّفرقة؛ لأنّا عنده في كلا الصُّورتين غيرُ قادرين ولا فاعلين، لكنَّ التَّفرقة بين الحالتين معلومة بالضَّرورة. قالوا: وقد بطل مذهب المعتزلة في أنّا فاعلون فثبت القول المتوسّط، وهو أنّا قادرون ولسنا فاعلين.

فصاحب الكتاب لم يستعمل هذه الحجّة في موضعها، واستعملها في إثبات أنّ القدرة معنى زائد على سلامة الأعضاء وصحّتها، وهي لا تنتج[2959] هذا المطلوب؛ لأنّ من نفى كون القدرة معنى مفردًا كالشَّيخ أبي الحسين رحمه الله وأصحابه يقولون: إنّ المرتعش ليست أعضاؤه صحيحة، وكيف تكون صحيحة وهي مرتعشة فاسدة المزاج؟ فالذي رام أن يدلّ عليه لا تتناوله الدَّلالة أصلًا، وأكثر ما يؤثّر هذا الرَّجل من قلّة اشتغاله بكتب المتكلّمين.

[٨] فصل

[في أنّ الألم هل هو أمر وجوديّ بالاتفاق أم لا؟]

ثم تكلّم في الألم واللذة، قال: (**إنّ [محمد بن] زكريّا منع كون اللَّذة أمرًا وجوديًّا**).

ثم حكى كلامه، وقال: (**وأمّا الألم فلا نزاع في كونه أمرًا وجوديًّا**).

أقول: كيف يدّعي أنّه لا[2960] نزاع في كونه أمرًا وجوديًّا؟ هذا شيخنا أبو إسحاق بن عيّاش وهو جليل القدر بين المتكلّمين يذهب هو[2961] وأصحابه [إلى] أنّ الألم عدميّ، وأنّ المرجع به إلى زوال الصحّة وبطلان

[2955] أ م: خلص.

[2956] هو أبو محرز الجهم بن صفوان الترمذي (ت ١٢٨ هـ/٧٤٥م) من موالي بني راسب، ويعود أصله إلى مدينة في ترمذ، وولد ونشأ في الكوفة، كان حاد الذَّكاء قوي الحجة ذا دأب وفطنة وفكر وجدال ومراء، صحب الجعد بن درهم بعد قدومه إلى الكوفة وتأثر بتعاليمه، وبعد مقتل الجعد عام 105 هـ حمل لواء (المعطلة) من بعده إلى أن نفي إلى ترمذ في خراسان. انظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ص ٢١٢؛ **والفصل** لابن حزم، ١٢٩/٢؛ **وطبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ٣٢، ٤٢.

[2957] أ م: وأنّا.

[2958] أ م: كان.

[2959] م: تفتح.

[2960] أ – أنه لا.

[2961] أ: وهو.

اعتدال المزاج، وقد حكى هذا القول عنه شيخُنا أبو الحسين رحمه الله في **التّصفّح** في باب استحالة كون الله تعالى مشتهيًا ونافرًا، وحكى له أدلّة متعدّدة على هذه المقالة.

[٩] فصل

[في أنّ الألم واللّذة ما هي؟]

قال: (**زعم ابن سينا أنّ اللّذة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي. ويقرب قول المعتزلة منه، قالوا: لأنّ المدرَك إن كان متعلّق الشّهوة –كالحكّة في[2962] حقّ الأجرب– كان إدراكه لذّة، وإن كان متعلّق النّفرة –كما في[2963] حقّ السّليم– كان إدراكه ألمًا**).

أقول: إنّه لم يحك مذهب أصحابنا على الوجه،[2964] والذي يذهب أصحابنا إليه أنّ الذي يدركه الأجرب معنى وجوديّ مفرد متميّز عن سائر المعاني المعقولة، وهذا المعنى[2965] بعينه هو الذي يحصل عند نهش الحيّة وعند الضّرب بالسّوط[2966] /[٤٥٩ظ] ونحوهما من الأمور المفرّقة للاتّصال، لكن يختلف عليه الاسم باختلاف ما يقارنه، فإذا قارنه الشّهوة –كما في حقّ الأجرب– سُمّي ذلك المعنى لذّةً، لا كما قاله صاحب الكتاب: «إنّ إدراكه هو اللّذة»، وإذا[2967] قارنه النّفار –كما في حقّ السّليم– سُمّي ذلك المعنى[2968] ألمًا، لا كما قاله صاحب الكتاب: «إنّ إدراكه هو الألم». فبان بين هذا القول وقول الفلاسفة. نعم، مذهبُ كثير من شَبِهَنا أنّ الذي نجده عند إدراك [طعم] الجسم الحلوّ وإدراك طعم الجسم المرّ بحاسّة الذّوق ليس معنى مفردًا، بل ليس إلا إدراك الطّعم المخصوص مع الشّهوة فيُسمّى لذّة، وإدراك الطّعم المخصوص مع[2969] النّفرة يسمّى ألمًا من غير إثبات معنى.

ولعلّه قد سمع كلامهم في إدراكات الطُّعوم وتقسيمها إلى اللّذة والألم فظنّ أنّ ذلك قولهم في[2970] حكّة الأجرب[2971] وتفرُّق اتّصال السّليم، وهو أبدًا إنّما يُدهى[2972] من قلّة النّظر في كتبهم.

واعلم أنّ مباحث أصحابنا في الألم واللّذة دقيقة جدًّا، ولي فيها[2973] رسالة مفردة.

2962 أ م: كالحك من.

2963 أ م + خلق.

2964 م: وجه.

2965 أ م: المعيّن.

2966 م + وعند الضّرب بالسّوط.

2967 أ – وإذا.

2968 أ: المعيّن؛ م: بالمعيّن.

2969 أ: على.

2970 أ: من.

2971 أ م: حكم الحرب.

2972 أي يعاب؛ قال في القاموس (دهي): «دهاه دهيًا ودهّاه، نسبه إلى الدّهى أو عابه وتنقّصه» ا

2973 أ م: في.

[١٠] فصل

[في أنّ السَّماع ما هو؟]

[قال:] (**لا يُشترَط في السَّماع وصول الهواء الحامل للصَّوت إلى[2974] الصِّماخ؛ لأنّه لو كان ذلك مشترطًا لوجب أن لا ندرك جهات الصَّوت، كما أنّا لم نلمس الشَّيء إلا حال وصوله إلينا، لا جرم لا ندرك بمجرّد اللَّمس جهة وصوله [إلينا]**).

أقول: إنّ القوّة السَّامعة مخالفة للقوّة اللَّامسة بماهيّتها، فلأيّ حال إذا كانت القوّة اللاَّمسة لم تتعلّق بالملموس إلا حال وصوله إليها ومشافهته لها ولم تدرك بمجرّد اللَّامسيّة جهة وصوله [إليها] يجب أن تكون القوّة السَّامعة وإن كانت لا[2975] تتعلّق بالمسموع إلا[2976] حال وصوله إليها ومشافهته لها يجب أن لا تدرك بمجرّد السَّامعيّة جهات الصَّوت؟ وما الجامع للأمرين مع[2977] مخالفة إحدى القوّتين للأخرى؟

فإن قلتَ: لأنّ العلّة التي لها لم تدرك قوّة[2978] اللَّمس إلا حال وصوله إليها، فإن كانت هذه العلّة متحقّقة في قوّة السَّمع وجب أن لا تدرك قوّة[2979] السَّمع جهات المسموع.

قلتُ: لمَ لا يجوز أن تكون العلّة هذا القدر مع قيد كونها قوّة لامسة؟ فلمّا لم تكن القوّة السَّامعة قوّة لامسة[2980] لم تتحقّق العلّة بتمامها فلم يجب الحكم.

[2974] أ م + دماغ.

[2975] م – لا.

[2976] أ: إلى.

[2977] أ – مع.

[2978] أ م: بقوّة.

[2979] أ م: بقوّة.

[2980] م – فلمّا لم تكن القوّة السَّامعة قوّة لامسة.

[الأجسام وعوارضها]

[١] فصل

[في حدوث العالم]

قال في حدوث العالم: (**إنّ المذاهب الممكنة [فيه] لا تزيد على أربعة أقسام: لأنّه إمّا أن يكون العالم محدث الذّات ومحدث**[2981] **الصِّفات أو قديم الذّات والصِّفات**[2982] /[٤٦٠و] **أو قديم الذّات محدث الصِّفات أو قديم الصِّفات محدث الذّات**).

وقال في آخر الكلام: (**وأمّا جالينوس [فإنّه] يتوقّف في الكلّ**).

أقول: لا يجوز أن يكون جالينوس متوقّفًا في فساد القسم الرّابع؛ لأنّه معلوم الفّساد بالبديهة، وكان ينبغي أن يقال: إنّ جالينوس متوقّف في الأقسام الثّلاثة فقط.

[فصل في أحكام الموجودات]

[١] فصل

[في أنّ المعلولان المتماثلان هل يجوز تعليلهما بعلّتين مختلفتين أم لا؟]

قال:[2983] (**المعلولان المتماثلان**[2984] **يجوز تعليلهما**[2985] **بعلّتين مختلفتين؛ لأنّ السّواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادّة**).

أقول: المخالفة والمضادّة مفهومان سلبيّان،[2986] وهو قولك واختيارك، وإلا لزم منه إثبات معان لا نهاية لها، وقد قلتَ قبل هذا الكلام بسطر واحد:[2987] «إنّ الأمور السّلبيّة لا يعلّل ولا يعلّل[2988] بها» فكيف يصحّ

[2981] أ م: أو محدث.

[2982] أ – أو قديم الذّات والصّفات.

[2983] أ م + قال.

[2984] أ م: المعلومات المتماثلات.

[2985] أ م: تعليلها.

[2986] أ م: سلبية.

[2987] م: واحدة.

[2988] م – ولا يعلّل.

منك هذا الاحتجاج؟ وأيضًا فلمَ لا يجوز أن تكون [مخالفة البياض] السَّوادَ ليست مثلًا لمخالفة السَّواد للبياض؟[2989] بل يكونان نوعين تحت جنس المخالفة، وكذلك القول في المضادّة.

[٢] فصل

[في أنّ العلّة العقليّة هل يجوز أن يتوقّف إيجابها للأثر على شرط منفصل أم لا؟]

قال: (**العلّة العقليّة يجوز أن يتوقّف إيجابها للأثر على شرط منفصل؛ لأنّ الجوهريّة توجب قبول الأعراض[2990] بأسرها، لكن صحّة كلّ عرض مشروط بانتفاء ضدّه عن المحلّ**).

أقول: إنّ السَّواد الذي في المحلّ لم يبطل قابليّة المحلّ لحلول البياض فيه، ألا ترى أنّا نقول: ما امتنع حلول البياض فيه؛ لأنّ الجوهر من حيث هو هو[2991] يقبله، وإنّما امتنع لوجود المانع، فالذي هو معلول الجوهريّة ثابت مع الجوهريّة في كلّ حال، وهو كون الجوهر من حيث هو جوهر يقبل العرض، وليس يلزم من استحالة مجامعة البياض للسَّواد في المحلّ الواحد في الآن الواحد انتفاء أصل القابليّة، فبين وجود المانع وانتفاء المانع فرق ظاهر، فقد بطل قوله: «إنّ العلّة في هذه الصُّورة قد وقف تأثيرها في أثرها على شرط منفصل».

[2989] أ: وأيضًا فلم لا يجوز أن يكون السَّواد وليست مثلًا لمخالفة السَّواد للبياض وليست مثلًا لمخالفة السَّواد للبياض وليست مثلًا لمخالفة البياض للسَّواد؛ م: وأيضًا فلم لا يجوز أن يكون مخالفة السَّواد وليست مثلا لمخالفة السَّواد والبياض وليست لمخالفة البياض للسَّواد.

[2990] هنا العبارة لم يظهر لي مراد المؤلّف بها، والعبارة في أ:

وفي م: .

[2991] أ م + لا.

[الرّكن الثّالث في الإلهيات]

[القسم الأوّل في الذّات والصِّفات]

[١] فصل

[في إثبات الصّانع]

استدلّ على إثبات الصّانع سبحانه بحدوث الأجسام، وتلخيص ذلك: إنّ المحدَث ممكن، والممكن يفتقر إلى المؤثّر، بيان الأوّل أنّ المحدَث هو الذي كان معدومًا ثم صار موجودًا، وما هذا شأنه كانت ماهيّته قابلة للوجود والعدم، وهذا هو معنى الممكن، وأمّا الثّاني فظاهر.

ثم سأل نفسه فقال: (**إذا كان المعدوم عندكم ليس** /[٤٦٠ظ] **شيئًا ولا عينًا ولا ذاتًا، بل هو نفي محض، [وإذا كان كذلك] استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول**).

وأجاب فقال: (**إنّ قولنا: «الممكن قابل**[2992] **للوجود والعدم» لا نعني به أنّ تلك الماهيّة متقرّرة حالتي الوجود والعدم، بل نعني به أنّ الماهيّة لا يمتنع في العقل بقائها كما كانت، ولا يمتنع في العقل**[2993] **بطلانها**).

[**أقول**: إنّه] حكم على الماهيّة بذلك، والحكم على الشّيء يستدعي كونَ المحكوم عليه متحقّقًا، والمعدوم عنده نفي محض،[2994] فليس بمتحقّق، فلا يصحّ الحكم عليه، إذ لا هويّة له ليحكم عليه،[2995] فالسُّؤال باق بحاله اللهم إلا أن يعني بهذا الكلام الماهيّة الموجودة خاصّة فيقول: «مرادي بقولي "إنّ الممكن قابل للوجود[2996] والعدم" أنّ الماهيّة الموجودة لا يمتنع في العقل استمرار وجودها ولا يمتنع في العقل بطلان وجودها»، وهذا يظهر من لفظه؛ لأنّ لفظ "بطلان" لا يكاد يُطلَق إلا على الوجود، ولا يقال: "بطل المعدوم."

فإن أراد بذلك[2997] فرارًا من الحكم بشيء على الماهيّة التي ليست موجودة لم يبق له ما يدفع به السُّؤال الثّاني، وهذا قوله: «لِمَ لا يجوز أن تكون الماهيّة حين[2998] كانت [معدومة كانت] واجبة العدم بعينها»؛ لأنّه

[2992] أ م: قابلا.

[2993] أ – بقائها كما كانت ولا يمتنع في العقل.

[2994] م – محض.

[2995] أ + إذ لا هويّة له ليحكم عليه.

[2996] م: الموجود.

[2997] أ م: ذلك.

[2998] أ م: حيث.

أجاب عنه بأنّ حصول الامتناع يتوقّف على حضور وقته المخصوص، وحصول الوجوب يتوقّف على حضور[2999] الوقت الآخر، والماهيّة من حيث هي هي مع قطع النّظر عن[3000] الوقتين لا يبقى لها إلا القبول. فإنّ هذا الجواب لا بدّ فيه من الاعتراف بصحّة الحكم بالقبول على الماهيّة من حيث هي ماهيّة، وإذا كان قد[3001] حكم على الماهيّة التي ليست موجودة بالقبول فقد رفض ذلك[3002] العذر الذي فرغ إليه، وهو قوله: «إنّي إنّما أحكم على الماهيّة الموجودة بأنّه لا يمتنع في العقل استمرارها ولا يمتنع بطلانها».

[٢] فصل[3003]

[في إثبات واجب الوجود]

[ثمّ] تكلّم في إبطال الدَّور فقال: (**الشَّيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدّمًا في الوجود على المحتاج، فلو افتقر كلّ واحد منهما إلى الآخر لكان[3004] كلّ واحد منهما متقدّمًا [في الوجود على الآخر، فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما متقدّما] على المتقدّم على نفسه، والمتقدّم[3005] [على] المتقدّم [على الشَّيء] متقدّم [على ذلك الشيء]، فالشَّيء متقدّم على نفسه،[3006] هذا خلف**).

ثم سأل نفسه فقال:[3007] (**أتعنون بهذا التَّقدّم التَّقدّم بالزَّمان أم بالذَّات أم بمعنى آخر؟ فإن عنيتم [به] الأوّل فهو باطل؛ لأنّا لا نعني بكون الشَّيء مؤثّرًا في الغير إلا صدور الأثر عنه فقط، فقبل صدور الأثر [عنه] يستحيل** /[٤٦١و] **أن يكون مؤثّرًا، وإذا كان كذلك استحال تقدّم العلّة على المعلول بالزّمان. وإن عنيتم [به] التَّقدّم بالذَّات [فنقول: أتعنون بالتّقدّم بالذّات] كونه مؤثّرًا فيه، أم تعنون أمرًا آخر؟ فإن عنيتم [به] الأوّل كان قولكم «لو كان كلّ واحد منهما [مؤثّرًا في الآخر لكان كلّ واحد منهما] متقدّمًا على الآخر» إلزامًا للشَّيء على نفسه. وإن عنيتم به أمرًا آخر فلا بدّ من بيان ماهيّة ذلك التّقدّم، ثم من إقامة[3008] الدَّلالة على أنّ العلّة متقدّمة على المعلول بذلك المعنى، ثم من إقامة[3009] الدَّلالة على أنّ الشَّيء يستحيل أن يكون متقدّمًا على نفسه بذلك المعنى**).

[2999] أ م: حصول.

[3000] أ: على.

[3001] أ – قد.

[3002] م – ذلك.

[3003] م – فصل.

[3004] أ م: كان.

[3005] أ م: ومتقدّم.

[3006] أ – على نفسه.

[3007] م – فقال.

[3008] أ م: أقام.

[3009] أ م: أقام.

وأجاب فقال: (**نعني بتقدّم العلّة على المعلول أنّ العقل ما لم يفرض**[3010] **المؤثّرَ موجودًا استحال أن يحكم عليه بكونه مؤثّرًا في الغير، ومرادنا بالتَّقدّم هذا القدر**).

أقول: هذا يشكل باقتضاء[3011] الماهيّة [الممكنة الإمكانَ]؛ لأنّ الوجود في الدَّرجة الثَّانية من الإمكان فهو متأخِّر عنه، فكيف يتقدّم عليه؟ ويشكل أيضًا بقبول الماهيّة الممكنة للوجود، فإنّ القابل متقدّم[3012] على المقبول، ويستحيل تقدّم الماهيّة الممكنة على وجودها بالوجود، وإلا لكانت[3013] موجودة دفعتين، ويشكل أيضًا بأجزاء الماهيّة المركّبة؛ فإنّها علّة لتقوّم الماهيّة، وذلك حكم يحصل لها قبل الوجود، فلا يكون مشروطًا بالوجود، فهذه الوجوه تفسد أن يكون العقل ما لم يفرض المؤثّر متقدّمًا بالوجود على الأثر استحال أن يكون مؤثّرًا فيه، ولي في هذا الموضع نظر.

[٣] فصل

[في أنّ الله تعالى غير موصوف باللَّون]

قد اعترف في **المحصّل** بأنّ العقل لا يدلّ على استحالة كون الباري تعالى متلوّنا، ولا على استحالة قيام الرَّوائح والطُّعوم بذاته، وقال: (**إنّما علمنا أنّه تعالى غير موصوف بذلك بالإجماع**).

أقول: إنّ الباري سبحانه على هذا القول يجوز أن يكون أسودًا وأبلقًا،[3014] وتعالى وتقدّس عن قوله، وإذا أدركناه في الآخرة فيجوز عنده في العقل أن ندركه على هذه[3015] الهيئة، وأن ندرك ذاته بالإدراك الطَّعميّ وهي مُرّة أو حامضة، وأن ندركها بالإدراك الشَّمّيّ وهي مُنتِنَة، وهذا شنيع جدًّا، بل هو كفر محض، والإجماع ما دلّ على زعمه إلا على أنّه غير موصوف بذلك، ولم يدلّ على أنّه يستحيل كونه موصوفًا بذلك؛ لأنّه قد اعترف أنّه ليس مستحيلًا من جهة العقل، فلو دلّ الإجماع على أنّه مستحيل لكانت الأمّة قد أجمعت على إثبات وجه إحالته فيما ليس فيه /[٤٦١ظ] وجهُ إحالةٍ، فكان الإجماع خطأً.

[3010] م + من.

[3011] م: اقتضاء.

[3012] م: يتقدّم.

[3013] أ: لكان.

[3014] أ م: أبلق.

[3015] م: هذا.

[٤] فصل[3016]

[في أنّ الله تعالى غير موصوف بالألم واللَّذّة]

وقد سلك في الألم واللَّذّة هذا المسلك، فذكر أنّ العقل لا يدلّ على استحالة كونه تعالى موصوفًا بهما، بل الإجماع يدلّ على أنّه تعالى لا يلتذّ ولا يألم بشيء، وقياس قوله يقتضي أن يكون تعالى يجوز[3017] في العقل أن يشتهي وينفر ويحزن ويخجل، وأن يكون الإجماع فقط منع من كونه تعالى موصوفًا بذلك، والإجماع عنده لا يفيد إلا الظَّنّ؛ لأنّ أدلّته غيرُ قطعيّة عنده، فما ظنّك بمن[3018] هذا اعتقاده؟

[٥] فصل

[في أنّ الله تعالى مريد]

استدلّ على أنّه تعالى مريد بأنّ [حصول] أفعاله في أوقات معيّنة مع جواز حصولها قبلها وبعدها، وذلك يستدعي مخصّصًا وهو الإرادة.

وسأل نفسه فقال: (**لا نسلّم جواز حصول أفعاله قبل أن حصلت وبعده، ولِمَ لا يجوز أن يقال: لا إمكان لها [إلا] في ذلك الزّمان المعيّن. فإن قلتم: الإمكان من لوازم الماهيّة فيدوم بدوام الماهيّة، قيل لكم: هذا إنّما يصحّ لو كانت الماهيّة متقرّرة قبل وجودها، لكن ذلك محال؛ لأنّه قد بطل قول من قال: إنّ المعدوم شيء حال عدمه**).

وأجاب عن السُّؤال فقال: (**إنّ الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفًا بها[3019] قبل ذلك [الوقت]، والمحكوم عليه بهذا الإمكان ليس هو المعدوم، بل الجسم الموجود**).

أقول: إنّ لصاحب السُّؤال أن ينقل سؤاله إلى الجسم نفسه، ولا يمكنك أن تعتذر حينئذ بما اعتذرتَ به عن الحركة، إذ الجسم ليس في موضوع موجود قبل وجوده لنجعل الحكم بالإمكان على[3020] ذلك الموضوع. وأيضًا فإنّ قولك «الجسم الموجود هو الذي يمكن أن يكون موصوفًا بالحركة قبل هذا الوقت» في ضمنه أنّ الحركة يمكن أن تكون قائمة بالجسم قبل هذا الوقت وإن لم تصرّح بذلك، وهذا حكم على الحركة المعدومة، فلا ينفعك هربك من ذلك، وينبغي أن يقال: إنّ الحكم على الشَّيء لا يستدعي[3021] كون المحكوم عليه متقرِّرًا[3022] كما

[3016] م — فصل.

[3017] أ — يجوز.

[3018] أ: عن.

[3019] أ م: موصوفاتها.

[3020] م: عن.

[3021] م – الشَّيء لا يستدعي.

[3022] أ: مقرّرًا.

تقوله بالحكم على شريك الباري سبحانه بالاستحالة، والحكمِ على العدم أنّه لا يقارن الوجود في آن واحد، وغيرِ ذلك من الأمور التي لا تحقُّقَ لها أصلًا.

إن قيل: الاستحالة ما كانت بمجرّد الحكم على العدم، بل يقول المستدلّ «الإمكان من لوازم الماهيّة فيدوم بدوام الماهيّة» فإنّ هذا الكلام يُشعِر بأنّ الماهيّة ذاتٌ في عدمها.

قيل: ليس الأمر كما توهّمه المتوهّم، بل المراد أنّ الإمكان لما كان من لوازم الماهية /[٤٦٢و] كما أنّ الاستعداد للضِّحك من لوازم الإنسانيّة، فحيثما تُعقِّلت الإنسانيّةُ يلزم[3023] أن يُتعقَّل معها الاستعدادُ للضِّحك وإن لم تكن الإنسانيّة موجودة، كذلك لما كان الإمكان من لوازم الماهيّة [فلا يُتعَقَّل] المحدَث إلا ويتبعه ويلزم تعقّل كونه ممكنًا، فهذا هو المراد من قولهم: «يدوم بدوام الماهيّة»، وليس المراد به أنّ الماهيّة ثابتة في العدم.

[٦] فصل

[في أنّ الله تعالى هل يريد الشَّيء لغرض أو لا؟]

ثم حكى شبهة لمن نفى كون الباري مريدًا وهي أنّه إمّا أن يريد الشَّيء لغرض أو لا لغرض،[3024] والأوّل يفضي إلى كونه تعالى مستكملًا بذلك الغرض، والثَّاني عبث.

وأجاب فقال: (**إرادة[3025] الله تعالى منزّهة عن الأغراض، بل هي واجبة التَّعلّق بإيجاد ذلك الشَّيء في ذلك الوقت بذاتها**).

أقول: هذا تصريح بأنّه تعالى موجب بالذَّات لا فاعل بالاختيار؛ لأنّه لا يتمكّن من فعل ما يخالف مقتضى الإرادة القديمة الواجبة التَّعلّق بإيجاد الأشياء في أوقاتها، فيكون تعالى كالملجأ إلى تلك[3026] الأفعال المسلوب التَّخيّر والتَّمكن منها، وقد شرحتُ هذا الموضع في **الرِّسالة الشَّرفيّة في كشف الفلسفة الخفيّة** شرحًا لا مزيد عليه.

[3023] أ م: يلزمها.

[3024] أ – أو لا لغرض.

[3025] أ م: أراد.

[3026] م: ذلك.

[القسم الثَّاني في الأفعال]

[١] فصل

[في أنّا فاعلون أم لا؟]

تكلّم صاحب الكتاب في أنّا فاعلون أم لا.

حكى احتجاج أصحابنا بما في الكتاب العزيز من الآيات الدّالّة على مذهبهم، وقسّمها إلى عشرة أقسام ثم ذكر ثلاثة منها وقال: (**القسم الرَّابع: الآيات الدَّالّة على ذمّ العباد على المعاصي في معرض التَّوبيخ والإنكار كقوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾،[3027] وقوله ﴿فَمَا لَهُمْ عَنْ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾،[3028] وقوله ﴿فمَاَ لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾،[3029] وقوله ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾[3030]**).

ثم قال: (**قوله ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَى﴾[3031] وهذا إنكارٌ بلفظ الاستفهام، ومعلوم أنّ رجلًا[3032] لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه، ثم يقول له: «ما منعك عن التَّصرّف [في حوائجي]؟» كان ذلك [منه] مستقبحًا**).

أقول: هذه الآية ليست من هذه القسمة، ولا لفظة "ما" في[3033] هذا الموضع استفهاميّة كما توهّم، بل هي "ما" النّافية، يدلّ على ذلك تمامُ الآية، وهو[3034] قوله ﴿إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا﴾[3035] ولو كانت استفهاميّة لم يتعقّبها الاستثناء.

ثم[3036] قال: (**والقسم الخامس: الآيات المذكورة في معرض التَّهديد كقوله تعالى ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾،[3037] وقوله ﴿اِعْمَلُوا مَا شَئْتُمْ﴾[3038]**).

[3027] سورة ص، ٧٥/٣٨.

[3028] سورة المدثّر، ٤٩/٧٤.

[3029] سورة الانشقاق، ٢٠/٨٤.

[3030] سورة طه، ٩٢/٢٠.

[3031] سورة الكهف، ٥٥/١٨.

[3032] أ: ومعلومًا رجلًا.

[3033] أ – في.

[3034] م – وهو.

[3035] سورة الكهف، ٥٥/١٨

[3036] أ – ثم.

[3037] سورة الكهف، ٢٩/١٧.

[3038] سورة فصّلت، ٤٠/٤١.

ثم قال: (**وقوله تعالى ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾،[3039] وقوله ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَه﴾،[3040] وقوله ﴿فَمَنْ شَاءَ[3041] اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾[3042]**).

أقول: إنّ هذه الآيات الثلاثة ليست /[٤٦٢ظ] من هذا القسم، ولا هي من آيات التّهديد، أمّا الآية الأولى فقبلها قوله تعالى ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴿٣٥﴾ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ ﴿٣٦﴾ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾،[3043] ومعناها أنّ الرّسول أو الآية نذيرٌ للمكلّف الذي إن شاء أجاب وإن شاء عصى، فالآية دليل على التّمكن من الفعل لا بطريق التّهديد، والآية الثّانية قبلها وأوّلها ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَه﴾[3044] ليس يريد بذلك الوعيد،[3045] بل يريد أنّه من شاء الإيمان وأراده فإنّه يؤمن كما يقول القائل لجماعة: أنا أدعوكم إلى دخول الدّار فمن شاء دُخولَها دَخَلها، والآية الثّالثة مثل ذلك وأوّلها ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾.[3046]

[٢] فصل

[في علّة حسن التّكليف عند المعتزلة]

ثم حكى شبهة منكري التّكليف، فمنها: (**استحقاق النِّعَم لا يتوقّف على التّكليف بالأفعال الشّاقّة بدليل أنّ التّلفّظ بكلمة الشّهادة أسهل من الجهاد والصّوم، مع أنّ النِّعم المستحقّ به أعظم، فلو كان المقصود استحقاق النِّعم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوّتنا، ثم يكلّفنا ما لا يشقّ علينا ليحصل[3047] لنا الاستحقاق من غير مشقّة**).

أقول: إنّ التّلفّظ[3048] بكلمتي الشّهادة من غير أن يجامعه الاعتقاد بالقلب لا يستحقّ به من النّعيم لا ما قلّ ولا ما كثر، وأمّا الثّواب العظيم على الاعتقاد القلبيّ مع الإقرار اللّسانيّ، ولا شبهة أنّ تحصيل الاعتقاد القلبيّ الذي[3049] يشتمل على الجزم التّام لا بالتّقليد بل بالدّليل العقليّ القاطع الذي يحصل معه زوال الشُّبهة

[3039] سورة المدّثّر، ٣٧/٧٤.

[3040] سورة عبس، ١٢/٨٠.

[3041] أ – ذكره وقوله فمن شاء.

[3042] سورة الإنسان، ٢٩/٧٦.

[3043] سورة المدّثّر، ٣٥/٧٤–٣٧.

[3044] سورة عبس، ١١/٨٠–١٢.

[3045] م + بل يريد بذلك الوعيد.

[3046] سورة الإنسان، ٢٩/٧٦.

[3047] أ: فيحصل؛ م: فحصل.

[3048] أ م: اللفظ.

[3049] أ – الإقرار اللسانيّ ولا شبهة أنّ تحصيل الاعتقاد القلبيّ الذي.

يرد[3050] النَّفس من أصعب الأشياء وأشقّها، فذاك هو الذي يَفضُل ثوابُه على ثواب الجهاد والصَّوم؛ لأنّه أشقّ منهما، بل إذا حصل ذاك كان حصول هذين [الأمرين] سهلًا عند المكلّف.

ثم ذكر شبهة ثانية وهي: (**أنّ التَّكليف بالفعل[3051] إمّا أن يقع حال حصول الفعل أو قبله، والأوّل محال؛ لأنّ إيجاد الموجود محال، ودفعه حال وجوده محال. والثَّاني أيضًا باطل؛ لأنّ كونه فاعلًا للشَّيء لا معنى له إلا حصول المقدور عن القدرة، فعلى هذا يستحيل أن يكون الإنسان فاعلًا في الحال لفعل لا يوجد في الحال، فلم يكن مأمورًا في الحال بشيء أصلًا، بل يكون ذلك إعلامًا بأنّه سيصير في الزَّمان الثَّاني مأمورًا به**).

أقول: قوله[3052] «إذا كان الإنسان يستحيل أن يكون فاعلًا في الحال لفعل لا يوجد في تلك الحال، بل يوجد في الثَّاني؛ فإنّه لا يكون في الحال مأمورًا بشيء أصلًا، بل يكون ذلك إعلامًا بأنّه سيصير في الزَّمان الثَّاني[3053] مأمورًا». وبأيّ دليل جعلتَ /[٤٦٣و] كون الإنسان متمكّنًا حال الأمر من إيقاع الفعل داخلًا في حقيقة المأموريّة والآمريّة أو شرطًا فيهما بالفعل؟ استدللتَ على ذلك أم هو بحث لفظيّ؟ علمتُ من طريق اللغة أنّ الاصطلاح لا يساعد عليه، فإن أردتَ الأوّل فعليك بيانه، ولم يأت في نصرة هذه الدَّعوى بشيء أصلًا لنتكلَّمَ عليه، فإن[3054] أردتَ الثَّاني فقد سلّمتَ صحّة تكليف الإنسان في الحال أن يفعل في الثَّاني من طريق العقل وهو غرضنا، ولكن منعتَ من تسمية ذلك أمرًا، وهذا نزاع لفظيّ على أنّ اللغة والاصطلاح مَعَنا؛ لأنّ المسلمين مجمعون على أنّ الواحد منّا مأمور[3055] بالصَّلاة عند تضيّق أوقات الوجوب قبل شروعه[3056] في الصَّلاة.

وقد رام في **كتاب المحصول في أصول الفقه** أن يبرهن على هذه الدَّعوى من طريق العقل، فما زاد على إعادة الدَّعوى، وذلك أنّه سأل نفسه فقال:

> فإن قلتَ: هو في الزَّمان الأوّل مأمور لا[3057] بأن يوقع الفعل في عين[3058] ذلك الزَّمان، بل بأن يوقعه في الزَّمان[3059] الثَّاني منه.
>
> قلتُ: قولك "إنّه في الزَّمان الأوّل مأمور لا بأن يوقع الفعل في عين[3060] ذلك الزَّمان، بل بأن يوقعه في الزَّمان الثَّاني" إن عنيتَ به أنّ كونه موقعًا للفعل لا يحصل إلا في الزَّمان الثَّاني، ففي

[3050] أ م: ويرد.
[3051] م: الفعل.
[3052] أ م: لم.
[3053] م – مأمورًا بشيء أصلًا بل يكون ذلك إعلامًا بأنّه سيصير في الزَّمان الثَّاني.
[3054] م: وإن.
[3055] أ م: مأمورًا.
[3056] م: شرعه.
[3057] م — لا.
[3058] أ م: غير.
[3059] م – بل بأن يوقعه في الزَّمان.
[3060] أ م: غير.

الزّمان الأوّل لم يكن موقعًا البتّة[3061] بشيء، وليس هناك إلا[3062] نفس القدرة، فيمتنع أن يكون في ذلك الزّمان مأمورًا بشيء، وإن عنيتَ به أنّ كونه موقعًا يحصل في الزّمان الأوّل[3063] والفعل يوجد في الزّمان الثّاني [فنقول]: فالموقعيّة إن كانت هي نفسَ القدرة فقط كان كونه موقعًا محضَ كونه قادرًا فقط، فيعود القسم الأوّل، وإن كانت زائدةً على القدرة كانت القدرة مؤثّرة في وقوع ذلك الأمر الزّائد، فإنّ ذلك الزّائد حصل في الزّمان الأوّل، وهو الوقت الذي توجّه فيه الأمر، فالآمر لا يكون آمرًا بالشّيء إلا حال وقوعه لا قبله.[3064]

أقول: ما عدوتَ أن أعدتَ[3065] دعواك مجرّدة من الاحتجاج؛ لأنّك تعلم أنّ مذهبنا أنّه مأمور في الحال أن يفعل لا في الحال بل في ثاني الحال، وهذه هي الدّعوى التي تحاول إبطالَها، ولم تتكلّم عليها إلا بقولك «أتعنون كذا أم كذا؟» فمن جوابك [نقول:] بل نعني الوجه الأوّل، وما نراك أبطلتَه إلا بإعادة الدّعوى؛[3066] لأنّك قلتَ: «إذا كان ذلك كذلك ففي الزّمان الأوّل لم يكن الإنسان موقعًا لشيء البتّة،[3067] وليس هناك إلا نفس القدرة، فيمتنع أن يكون في ذلك /[٤٦٣ظ] الزّمان مأمورًا بشيء».

فيقال لك: وإذا[3068] لم يكن هناك إلا نفس القدرة، وليس في ذلك الوقت –أعني الأوّل– موقعًا[3069] لشيء البتّة، فإنّه يمتنع أن يكون في ذلك الزّمان مأمورًا بشيء، ولمَ لا يجوز أن يكون مَن هذه حاله مأمورًا في ذلك الزّمان لا بأن يوقع الفعل في ذلك الزّمان، بل بأن يوقعه في الثّاني، فيكون الأمر متحقّقًا في الوقت الأوّل بأن يفعل المكلّف الفعلَ في الوقت الثّاني؟ ألستَ تعلم أنّ هذا هو عين الدّعوى التي تروم إبطالها؟ أفتُبطِلُها بإعادة عين الدّعوى التي تناقضها، وهي قولك: «لا يجوز أن يكون الإنسانُ في ذلك الوقت الأوّل –إذا لم يكن موقعًا لشيء– مأمورًا بأن يفعل، لا في ذلك الوقت، بل في هذا الثّاني» ألا[3070] ترى هذا النّظر هو ثمرة التّبحّر[3071] والتّصنيف في علم المنطق.

وقد كنتُ ذكرتُ في **شرح الغرر** ما استدلّ به في **المحصول** على هذه المسألة، وهو:

إنّه لو امتنع كونه مأمورًا حال حدوث الفعل لَامتنع[3072] كونه مأمورًا مطلقًا؛ لأنّ في الزّمان الأوّل لو أُمِرَ بالفعل لكان [الفعل] إمّا[3073] أن يكون ممكنًا في ذلك الزّمان أو لا يكون.

[3061] أ م: إليه.

[3062] م: إلى.

[3063] م — الأوّل.

[3064] **المحصول** لفخر الدّين الرّازي، ٢/٢٧٢-٢٧٣.

[3065] أ م: عددت.

[3066] م: الذي.

[3067] أ م: إليه.

[3068] أ: لك ولم إذا.

[3069] أ م: متوقعا.

[3070] أ – ألا.

[3071] أ: الشجر؛ م: الشجرة.

[3072] أ م: لا مع.

[3073] أ: لنا.

فإن كان ممكنًا[3074] فقد صار مأمورًا بالفعل حال إمكان وقوعه، وإن لم يكن ممكنًا كان مأمورًا بما لا قدرة له عليه، وذلك عند الخصم محال.[3075]

واعترضتُه فقلتُ:

أنت تروم الدَّلالة على أنّه يكون مأمورًا بالفعل حال وقوعه، ودليلك ينتج أن يكون مأمورًا به حال إمكان وقوعه، وليست حالُ إمكان الوقوع هي حالَ الوقوع، فلم ينتج دليلك ما أردتَ الاستدلالَ عليه، وقد بان الآن لي أنّ هذا الاعتراض غير لازم؛ لأنّه إذا كان ممكنَ الوقوع في الوقت الأوّل فلنفرض وقوعه، فإن كان ممكنًا فلا يلزم من فرض وقوعه محال، لكن لو وقع لكان المكلّف حال وقوع الفعل مأمورًا بالفعل، وهو خلاف مذهبنا.

والجواب الصَّحيح أن يقال: إنّه مأمور في الحال لا بأن يوقع الفعل في الحال، بل بأن يوقعه في ثاني الحال على ما قرّرناه.

[3074] م – في ذلك الزّمان أو لا يكون فإن كان ممكنًا.

[3075] **المحصول** للرّازي، ٢/٢٧١–٢٧٢.

[الرّكن الرّابع في السّمعيّات]

[القسم الأوّل في الأسماء والأحكام]

[١] فصل

[في أنّ الكفر ما هو؟]

قال: (**الكفر عبارة عن إنكار ما عُلِم بالضَّرورة مجيء الرَّسول به،[3076] فعلى هذا لا يُكفَر أحدٌ من أهل القبلة؛ لأنّ كونهم منكرين لما جاء به الرَّسول ضرورة غير معلوم ضرورة، بل نظرًا**).

أقول: لو كان قد قال: "الكفر يُعلَم من حال الإنسان بالضَّرورة أنّه قد أنكر ما يُعلَم على سبيل الضَّرورة أنّ رسول الله صلّى الله عليه[3077] جاء به، وعلى هذا /[٤٦٤و] أهل القبلة لا يُكفَرون؛ لأنّ كونهم منكرين لما جاء به الرَّسول غير معلوم ضرورة، بل نظرًا. وأيضًا فإنّهم لا يُنكِرون ما يُعلَم بالضَّرورة أنّه من شَرعِ رسول الله صلّى الله عليه وآله ودينِه، بل هو معلوم من دينِه بالنَّظر لا[3078] بالضَّرورة، فقد خرجوا من حدّ الكفر بالوجه الأوّل وبالوجه الثَّاني" لَكان كلامًا منتظمًا، فيقال: ذلك لو[3079] يُعلَم بالضَّرورة أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله [أخبر] ما يُبعَث الأجساد من القبور، ويُعلَم من حال الفلاسفة بالضَّرورة لمخاطبتنا لهم[3080] وقراءتنا لكتبهم أنّهم منكرون لذلك، فهؤلاء كفّار لتحقّق الحدّ فيهم، فلو انخرم أحد الشَّرطين لم يوجد الحدّ، فلم يتحقّق الكفر.

مثال[3081] انخرام الشَّرط الأوّل: أنّا نعلم بالضَّرورة من دين رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّ أخبار الله تعالى وكلامه لا يكون إلا صدقًا، وفي الأمّة قوم يُنكِرون ذلك، ويزعمون أنّه قد تقدّم الصِّدق من بعض أخباره تعالى عن ذلك، ولكنّهم لا يُصرِّحون بذلك، ولا نعلمه ضرورة من رأيهم واعتقادهم، وإنّما نعلمه نظرًا؛ لأنّ البحث يسوقهم إلى لزومه وإن لم يلتزموه،[3082] فهؤلاء لا يُكفَرون بعدم أحد الشَّرطين، وهو أن يُعلَم من حالهم ضرورة إنكار ذلك. ومن هذا القبيل أن نظنّ بخبر واحد أو بقرائن حال لا يفيد العلم في زيد أنّه يُنكِر أمرًا يُعلَم بالضَّرورة[3083] أنّه من شرعِ الرَّسول عليه السَّلام، فإنّا لا نكفره بذلك لانتفاء العلم الضَّروريّ بمُعتَقَده.

[3076] م — به.

[3077] أ م + ما.

[3078] أ: إلا.

[3079] أ م: لا.

[3080] م: لمخالفة طبّنا لهم.

[3081] أ: هناك.

[3082] أ م: يلزموه.

[3083] م: الضَّرورة.

ومثال انخرام الشَّرط الثَّاني: [أنّا] نعلم ضرورة من حال قوم من أهل الملّة أنّهم يعتقدون أنّ[3084] الباري تعالى عالم بعلم قائمٍ به يوجب كونه عالما، ولولاه لما كان عالما،[3085] فإنّا لا نكفر هؤلاء أيضًا؛ لأنّه وإن كان معلومًا من دين رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّ[3086] الباري يستغني بذاته في علم الأشياء وهيئته عن ذات أخرى ليست ذاتَه إلا أنّ ذلك معلوم من دينه عليه السَّلام لا بالضَّرورة بل بالنَّظر.

فأمّا كلام صاحب الكتاب فمضطرب؛ لأنّه قال: «إنّ كون أهل القبلة مُنكِرين لما جاء به الرَّسول ضرورة غيرُ معلوم ضرورةً بل نظرًا» وهذا ليس بصحيح، لأنّا نعلم بالنَّظر أنّ أهل القبلة مُنكِرون لما يُعلَم أنّ الرَّسول بالضَّرورة جاء به، هل يجوز لأحد أن يقول: إنّا نعلم بالنَّظر أنّ من نفى الرُّؤية وأثبتها منكرٌ لما يُعلَم /[٤٦٤ظ] بالضَّرورة أنّ رسول الله عليه السلام جاء به؟[3087] وهكذا القول في جميع المسائل الكلاميّة. إنّه ممتنع أن يقال فيها: إنّا نعلم بالنَّظر أنّ أحد الخصمين منكر لما يُعلَم بالضَّرورة أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله جاء به.[3088] نعم، لو حُذِف لفظة "الضَّرورة" الأولى في قوله: «لأنّ كونهم منكرين[3089] لما جاء به الرَّسول ضرورة غير معلوم ضرورة، بل نظرًا» واقتصر على أن[3090] يقول: «لأنّ كونهم منكرين[3091] لما جاء به الرَّسول غيرُ معلوم ضرورةً، بل نظرًا" لكان قريبًا إلا أنّه يتهافت الكلام من وجه آخر؛ لأنّه قال: «الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضَّرورة مجيء الرَّسول[3092] به» [فلم] يجعل[3093] الضَّرورة معتبرة[3094] في العلم بأنّ الإنسان منكر لما جاء به الرَّسول، وإذا كان كذلك لم ينطبق هذا الكلام [عل] قوله: «لا يُكفر[3095] أحدٌ من أهل القبلة؛ لأنّ كونهم منكرين لما جاء به الرَّسول غيرُ معلوم ضرورة، بل نظرًا» وذلك أنّه يقال له: أنت لم تعتبر أن يكون علمُنا بإنكار المنكر لما جاء به الرَّسول ضروريًّا، وإنّما اعتبرتَ أن يكون الإنكار وقع لما يُعلَم بالضَّرورة مجيء الرَّسول به، وهذان قولان متباينان، وهما: أن يكون العلم بإنكار المنكر لما[3096] جاء به الرَّسول علمًا ضروريًّا، وأن يكون العلم الضروريّ ليس هو العلم بإنكار المنكر لما جاء به الرَّسول، بل أن يصدق [عل] زيد أنّه أنكر ما يُعلَم بالضَّرورة أنّ الرَّسول جاء به، وبين هذين القولين فرق ظاهر.

فقد ثبت أنّ كلامه في هذا الموضع غيرُ منتظم، ونحن نريد هذا إيضاحًا من طريق العربيّة، وهو أنّ الضَّرورةَ في القضيّة الأولى من صلة العلم بإنكار المنكر، والضَّرورةَ في القضيّة الثَّانية من صلة العلم بأنّ الرَّسول جاء بذلك الأمر المنكَر، فإذا أردنا إصلاح[3097] كلامه أصلحناه على وجهين:

3084 أ — أن.

3085 م – ولولاه لما كان عالما.

3086 أ — أنّ.

3087 م — به.

3088 أ م: وآله أجابه.

3089 أ م: منكري.

3090 م — أن.

3091 أ م: منكري.

3092 أ + فجعل الرَّسول.

3093 أ م: فجعل.

3094 م + في قوله أفيكفر أحد من أهل القبلة لأنّ كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة.

3095 أ م: قوله أفيكفر.

3096 أ م + أن.

3097 أ م: صلاح.

أحدهما أن نقول: الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضَّرورة مجيء الرَّسول به، فعلى هذا لا يُكفر أحد من أهل القبلة، لأنّهم لا يُنكِرون ما يُعلَم بالضَّرورة[3098] مجيء الرَّسول به، بل[3099] ما يُعلَم بالنَّظر مجيء الرَّسول به.

والوجه الثَّاني أن نقول: الكفر عبارة عن أن يُعلَم بالضَّرورة من الإنسان إنكارُ ما جاء به الرَّسول، فعلى[3100] هذا لا يُكفر أحد من أهل القبلة؛ لأنّا لا نعلم ضرورة من حال أحد منهم أنّه يُنكِر ما جاء به الرَّسول، بل نعلَم ذلك من حاله نظرًا، إلا أنّه لا يصحّ؛ لأنّه[3101] يصير تقديره أنّ الكفر هو أن يُعلَم ضرورةً من حال الإنسان أنّه يُنكِر ما جاء به الرَّسول سواء كان الذي جاء به الرَّسول[3102] معلومًا بالنَّظر أو بالضَّرورة. /[٤٦٥و] وعلى هذا[3103] يُكفر أكثر أهل القبلة؛ لأنّا نعلم بالضَّرورة اعتقاد كثير من مخالفينا أنّهم[3104] ينكرون ما يُعلَم بالنَّظر العقليّ أنّ الرَّسول جاء به، كالعلم بنفي المعاني القديمة، ونفي التَّجسيم، ونفي الرؤية، وأنّه تعالى لا يظلم ولا يجور. فالوجه إصلاح كلامه على الوجه الأوّل أو على التَّحقيق الذي حقّقناه نحن في أوّل البحث.

فهذا ما حضرنا الآن من الزِّيادات على [ما] علّقناه من الكلام.[3105]

[3098] م + في القضيّة الأولى من صلة العلم بإنكار المنكر والضَّرورةَ في القضيّة الثَّانية من صلة العلم بأنّ الرَّسول جاء بذلك الأمر المنكر فإذا أردنا صلاح كلامه أصلحناه على وجهين أحدهما أن نقول الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضَّرورة مجيء الرَّسول به فعلى هذا لا يُكفَر أحد من أهل القبلة، لأنّهم لا يُنكِرون.

[3099] م – مجيء الرَّسول به بل.

[3100] م – فعلى.

[3101] م – لا يصحّ لأنّه.

[3102] م – جاء به الرَّسول.

[3103] م + لا.

[3104] أ م: وأنهم.

[3105] أ – وعلى هذا لا يكفّر أكثر أهل القبلة... علّقناه من الكلام.

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Abdüssamet Sarıkaya

İletişim Bilgileri:

E-posta 1:

E-posta 2:

Eğitim:

2010 – 2015 İlahiyat Lisans, Marmara Üniversitesi, Türkiye

2015 – 2018 Kelam Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, Türkiye

2018 – 2025 Temel İslam Bilimleri (Kelâm), İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

İş Deneyimi:

2017 – 2025 İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Araştırma Görevlisi

Yayınlar:

Makale:

1- Abdüssamet Sarıkaya, "19th and 20th-Century Islamic Scholars' Approaches to Miracles", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 9 (1) 2024, 111-123.

Kitap Bölümü:

1- Abdüssamet Sarıkaya, "Tevilatül Kurân'ın Üç Tahkikinin Analizi ve İhlas Suresi Bağlamında Mukayesesi", *İmâm Mâturidi ve Tevilatü'l-Kuran*, ed.

Hatice Kelpetin Arpaguş, Mehmet Ümit, Bilal Kır, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2019.

Kitap:

1- Abdüssamet Sarıkaya, *Mu'tezile ve Bilgi Ebü'l Kasım el-Kabi'nin Bilgi Anlayışı*, Dönem Yayınları, 2024.

Tercüme:

1- İbn Haldun, *Lübabü'l-Muhassal fî usûli'd-dîn - Kelam ve Felsefenin Ana Konuları*, çev. Abdüssamet Sarıkaya, İstanbul: İBER Yayınları, 2022.

